بسم اللہ الرحمن الرحیم

من یوتی الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا

التشریح المنیب

لحل

شرح التہذیب

شارح

حضرت علامہ مفتی محمد شبیر نعیمی پورنوی

بانی وسربراہ اعلیٰ دارالعلوم چشتیہ خانقاہ اشرفیہ شبیریہ کھکوہ کشن گنج (بہار انڈیا)

باہتمام

محمد قاسم جلالی

(بانی وچیئر مین ویلکم ویلفیئر ٹرسٹ)

قاسم پبلی کیشنز

اردو بازار کراچی 021-5455353

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نام کتاب	التشریح المعیب لحل شرح التہذیب
مصنف	علامہ مفتی محمد شبیر پورنوی
باہتمام	نعیم یوسف زئی
سن اشاعت	اکتوبر 2006ء
تعداد	1100
صفحات	496
قیمت	

قاسم پبلیکیشنز

اردو بازار کراچی 021-5455353

فہرست التشریح المنیب لحل شرح التہذیب

الاهداء

سراج السالکین شمس العارفین سیدنا و مرشدنا حضرت العلامہ و مولٰنا السید الشاہ عبد الشکور الشاہدی الرشیدی السیوانی قدس سرہ القوی اور تاجدار اہلسنت شہزادہ حضور اعلیٰحضرت سیدنا سرکار مفتی اعظم ہند النوری البریلوی قدس سرہ الولی اور شیخ الاسلام والمسلمین حضرت العلامہ و مولٰنا السید الشاہ مختار اشرف الاشرفی الجیلانی الکچھوچھوی مدظلہ السرمدی اور اپنے والدین کریمین غفرلہما المولی الغنی کی طرف اپنے اس حقیر سرمایہ کو منسوب کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں کہ جن کے فیض بیکراں سے میں اس علمی کاوش کے قابل بن سکا۔

احقر شبیر پورنوی

عرض ناشر

الحمد للہ

اللہ تعالی کا بے حد فضل و کرم ہے جس نے ہمیں یہ سعادت بخشی کہ ہم علماء و طلباء کی خدمت میں کتب درس نظامی نہایت احسن اور سہل ترین انداز میں پیش کرتے ہیں۔ کتب درس نظامی کی ایک قابل ذکر تعداد "قاسم پبلیکیشنز" کے تحت شائع ہو چکی ہے۔ اسی سلسلے کی ایک کڑی "التشریح المعیب لحل شرح التہذیب" کے نام سے آپ کے ہاتھوں میں موجود ہے۔ علامہ مفتی محمد شبیر پورنوی صاحب نے تہذیب اور شرح تہذیب کی پیچیدگیوں کو نہایت آسان طریقے سے سمجھایا ہے۔ قولہ اور بیانہ کے ذریعہ دونوں میں فرق، سلیس انداز ترجمہ اور بسیط شرح یقیناً علماء و طلباء کو پسند آئے گی۔ اگر کتاب میں کسی قسم کی کوئی غلطی پائیں تو برائے مہربانی ضرور مطلع فرمایئے گا تا کہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی تصحیح کر دی جائے۔ اللہ تعالی مصنف کو دونوں جہاں میں سرخروئی عطا فرمائے دین متین کی مزید خدمت کا جذبہ پیدا فرمائے۔ تمام علماء و طلباء سے گزارش ہے کہ مصنف اور ادارے کے لئے دعا گو رہیں۔

والسلام

محمد قاسم جلالی

تقریظ مبارک امام علم و فن استاذنا المکرم خیر الاذکیاء حضرت علامہ مولانا خواجہ مظفر حسین صاحب قبلہ زید الطافہ نائب ضلع پورنیہ (بہار)

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم :۔ اختلاف زمانہ کی وجہ سے چونکہ کچھ ایسے حادثات پیدا ہوتے رہتے ہیں کہ جن عالم کی ہر شئی متأثر ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس لئے رب قدیر ہر دور میں کچھ ایسے مخصوص بندوں کو پیدا فرماتا رہتا ہے کہ جو اس نقص کو دور فرما کر نئی جان و نئی تازگی بخشا کرے ۔

کچھ دنوں پہلے جب علمی بحران کا دور شروع ہو گیا تھا تو اس کی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے محقق عصر حضرت علامہ سید غلام جیلانی میرٹھی اور بحر العلوم حضرت علامہ ومولانا مفتی سید افضل حسین مونگیری علیہما الرحمۃ والرضوان نے مدارس نظامیہ میں زیر درس کتابوں کی شرح فرما کر اس کی تلافی کرنی شروع فرمائیں جس کے نتیجہ میں بشیر القاری، بشیر الناجیہ بشیر الکامل، البشیر اور بدایۃ النحو، بدایۃ الصرف، بدایۃ المنطق، بدایۃ الحکمۃ، مرقات الفرائض، مفتاح التہذیب جیسی انمول کتابیں ہمارے سامنے آئیں مگر ابھی پیاس بجھنے بھی نہ پائی تھی کہ وہ داغ مفارقت دے کر ہم سے بہت جلد روپوش ہو گئے میں یہ سوچ ہی رہا تھا کہ شاید یہ میدان خالی ہی رہے گا، مگر رب بشیر و نذیر نے عزیز گرامی وقار حضرت مولانا مفتی شبیر پورنوی کو اپنے فضل و کرم سے اس کی طرف مبذول کر کے پوری قوم مسلم کے لئے احسان عظیم فرمادیا ۔

عزیز موصوف ضلع پورنیہ کے ایک موضع تارا باڑی میں پیدا ہوئے اور چھ ماہ کی عمر ہی میں شفقت پدری سے محروم ہو گئے اس کے بعد دادا ان کی پرورش کرنے لگے، ابھی دو سال گذرنے بھی نہ پائے تھے کہ وہ بھی داغ مفارقت دے گئے۔ دریا شکست نے بھی انھیں نہیں بخشا کہ اپنے آبائی وطن میں رہ سکے، مجبور ہو کر اپنی والدہ اور برادروں کی ہمراہ وہاں سے دو میل دور چکلہ میں اپنے نانا جان کے ہاں چلے آئے اور علیحدہ جگہ لے کر یہیں پر مقیم ہو گئے۔

ابتدائی کتابیں کافیہ تک اپنے علاقہ ہی میں پڑھے، اس کے بعد اعلیٰ تعلیم کے لئے ۱۹۷۵ء میں جامعہ نعیمیہ دیوان بازار مراد آباد پہونچے اور چار سال تک شرح جامی سے موقوف علیہ تمام تک تعلیم حاصل کرنے کے بعد میرے پاس بھاگلپور چلے آئے اور ڈیڑھ سال رہ کر تمام علوم عقلیہ ونقلیہ سے فراغت پائی ،

خداداد ذہانت کے ساتھ محنت وکاوش اس امر کی غمازی کر رہی تھی کہ یہ آگے چل کر دین کا عظیم

خدمت گذار ہوگا۔ اور یہی ہوا کہ فراغت کے بعد ہی انھوں نے "دلائل اہلسنّت" نامی کتاب لکھی جو چھپ کر آج مقبول عام وخاص ہو چکی ہے اس کے بعد انھوں نے زیر نظر کتاب "التشریح المنیب لحل شرح التہذیب" تحریر کی جو علم منطق کی مشہور کتاب شرح تہذیب کی ایسی آسان ومبسوط شرح وترجمہ ہے جو قطبی، ملا حسن حمد اللہ، ملا مبین، ملا جلال، غلام یحییٰ وغیرہ کے اکثر مسائل اس سے حل ہو جاتے ہیں، عبارتوں کے اندر سوال مقدر نکال کر عمدہ جواب دیا گیا ہے، جو مقام محتاج بحث ہے اس میں کافی بحث کی گئی ہے، شواہد و امثال سے ایسا سمجھایا گیا ہے کہ ذرا سی توجہ سے مسائل بآسانی ذہن نشین ہو جاتے ہیں، عربی عبارتوں پر اعراب کے ساتھ اُن کا ترجمہ بھی لکھ دیا گیا ہے تاکہ مبتدی طلبہ کو دشواریوں کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

ابھی "نوادر النعیمی بحل شرح ملا جامی" زیر ترتیب ہے جو علم نحو کی آخری کتاب شرح جامی کی ایسی مبسوط شرح وترجمہ ہے جو افادیت میں اپنی مثال آپ ہوگی، بفضلہ تعالیٰ جلد اول قریب تمام ہے اس کے بعد جلد دوم لکھ کر تفاسیر مبارکہ واحادیث طیبہ کی شرحوں کا ارادہ ہے۔ دعا ہے مولیٰ تعالیٰ انھیں حاسدوں کے بغض وحسد سے محفوظ فرما کر تادیر قائم رکھے اور تصنیف وتالیف سے دین متین کی عظیم خدمت انجام دیتا رہے آمین بجاہ سید المرسلین علیہ الصلوٰۃ والتسلیم ؎

خواجہ مظفر حسین غفرلہ
یکم رمضان المبارک ۱۴۰۵ھ

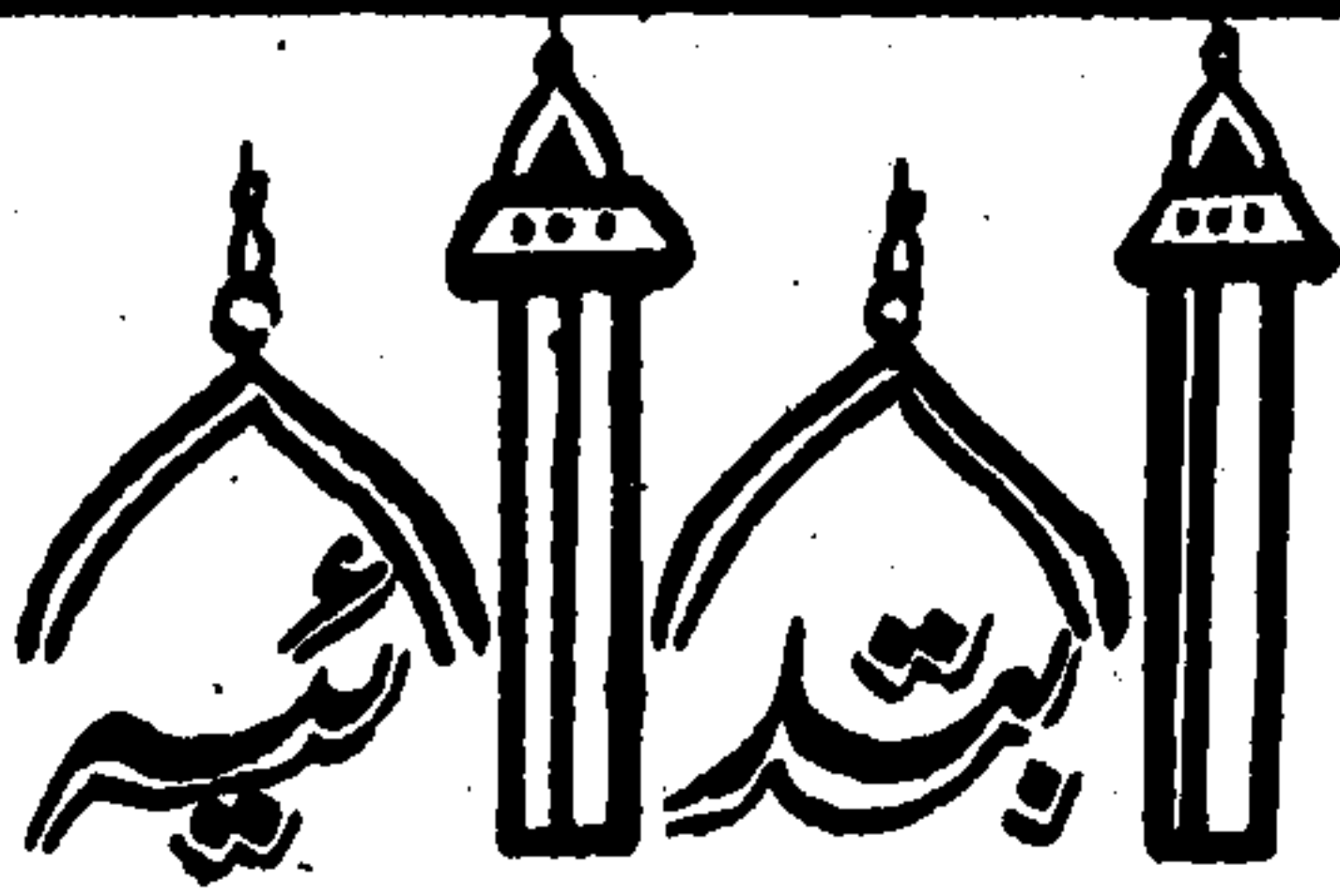
تقریظ جلیل بقیۃ السلف عمدۃ الخلف بحر العلوم سیدنا ومخدومنا حضرت علامہ مفتی شاہ الحاج مبین الدین صاحب قبلہ زیدت مکارمہم العالیہ امروہہ مراد آباد (یوپی)

الحمد للہ والصلوٰۃ علی حبیبہ المصطفٰی وعلیٰ آلہ البررۃ التقیٰ ؛

چند دنوں پہلے زیر نظر کتاب "التشریح المنیب لحل شرح التہذیب" بغرض اصلاح حقیر کے پاس آئی ضعف ونقاہت اس کی قطعًا اجازت نہیں دے رہی تھی مگر چونکہ دین کا یہ ایک عظیم کام تھا جس کے لئے ہمت افزائی ضروری تھی اس لئے اگرچہ اُسے بالاستیعاب دیکھنے کا موقعہ نہ مل سکا لیکن اکثر جگہ ضرور دیکھا بفضلہ تعالیٰ المستعان خوب سے خوب تر پایا، ترجمہ سلیس اور آسان اور شرح ایسی بسیط کہ جو قطبی و ملاحسن وملا مبین وغیرہ کتابوں کے اکثر مسائل اس سے حل ہو جاتے ہیں، جگہ جگہ پر عامۃ الورود سوالات اور اُن کے جوابات جودتِ ذہن کے لئے انتہائی مفید وکارگر ہیں، متن کی شرح اور شرح کی شرح کے درمیان بیانہٗ اور قولہٗ کے ذریعہ فرق پیدا کر دیا گیا ہے۔ شواہد وامثال سے مسائل کافی آسان ہو گئے ہیں۔ دعا ہے مولیٰ تعالیٰ اِس شرح کو قبولیت عامہ عطا فرمائے اور اس کے مصنف کو کونین کی سرخروئی اور مزید خدمت ملت بیضا کی توفیق رفیق عطا فرمائے آمین آمین ؛

احقر مبین الدین غفرلہٗ

۳ ر ذوقعدہ ۱۴۰۲ھ

ابتدائیہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ الحمد للہ الذی علّم الانسان من حقائق التصورات مالم یکن یعلم واطّلع علیٰ دقائق التصدیقات الموصلۃ الیٰ طریق الرشاد والصلوٰۃ والسلام علیٰ سیدنا محمد صاحب المنطق الفصیح البلیغ الآتی بحدود الشریعۃ والمبین لرسومہا باتم تبلیغ وعلیٰ اٰلہٖ وصحبہٖ المہذبین ؛

جب ناچیز دلائل اہلسنت کی تالیف سے فارغ ہوا تو بعض احباب نے اصرار کیا کہ شرح تہذیب کی اردو زبان میں ایک ایسی آسان ومبسوط شرح وترجمہ کی جائے کہ مبتدی ومنتہی طلبہ بآسانی سمجھ سکیں کیونکہ اگرچہ اس کی چند شروح وحواشی لکھی بھی جا چکی ہیں لیکن چونکہ وہ عربی وفارسی زبان میں ہیں اس لئے طلبہ اس سے ناواقف ہونے کی وجہ سے سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں اور ایک شرح اردو زبان میں لکھی بھی جا چکی ہے (جس کا نام مصباح التہذیب ہے) تو اتنی مغلق کہ ذہن قبول نہیں کرتا۔

پہلے تو میں نے اس اہم کام سے دامن چھڑانے کی کافی کوششیں کیں لیکن سب ناکام ہو کر رہ گئیں اور مجبور ہو کر عزم تو کیا لیکن اپنی کم علمی کی وجہ سے ہمت نہیں پڑتی تھی کہ ایک بار بقیۃ السلف حضرت علامہ الحاج مبین الدین صاحب قبلہ امروہوی نے بھی اسی کام پر زور دیا کہ ابھی تمہاری نوجوانی ہے، ہر چیز سے فارغ البال ہو، پھر زندگی کا بھی کوئی بھروسہ نہیں ...... میں نے اس کے متعلق خیر الاذکیاء استاذ گرامی حضرت علامہ خواجہ مظفر حسین صاحب قبلہ پورنوی اور پروفیسر معقولات استاذنا المکرم حضرت علامہ محمد ہاشم صاحب قبلہ مرادآبادی اور دیگر اساتذۂ کرام سے مشورہ طلب کیا تو انھوں نے کافی ہمت دلائی اور بتاریخ ۱۰ شعبان المعظم ۱۴۰۳ھ کو کام شروع کر دیا اور رب کریم کی تائید شامل حال رہی کہ باوجود درس وتدریس اور دیگر اہم کاموں کی مشغولیت کے بتاریخ ۲۵ ربیع الثانی ۱۴۰۴ھ کو آٹھ مہینے کے قلیل عرصہ میں مکمل کر دیا۔

کتابوں کا لکھنا اتنا کٹھن نہیں جتنا کہ اس کی کتابت وطباعت کا مسئلہ ہے۔ بڑی مشکل سے کتابت تو ہو گئی لیکن طباعت کے لئے مایوس ہو گیا۔ جب یہ اطلاع گرامی قدر حضرت علامہ مفتی الحاج

سلیم اختر صاحب قبلہ (مہتمم دار العلوم غریب نواز ببمبئی ۹۷) اور محب گرامی وقار حضرت مولنا محسن رضا صاحب (مہتمم دار العلوم مصطفائیہ بمبئی ۵۹) اور محب پر خلوص حضرت مولنا نعیم الدین صاحب (مہتمم جامعہ مصطفائیہ نوریہ سیلباڑی گھاٹ پورنیہ) کو پہونچی تو انھوں نے ہمیں کافی ہمت دلائی اور قرض حسن دے کر اس بار گراں کو ہلکا کر دیا، مولیٰ تعالیٰ انھیں اس کا اجر جزیل اور مزید دین متین کی خدمت کرنے کی توفیق رفیق عطا فرمائے۔ آمین ؛

لوگوں میں یہ وبا عام پھیلی ہوئی ہے کہ منطق بیکار و بکواس فن ہے اس کے پڑھنے اور پڑھانے سے کوئی خاص فائدہ نہیں ہوتا ۔ اور ثبوت میں امام اعظم ابو حنیفہ، امام شافعی وغیرہما ائمہ کرام کو پیش کرتے ہیں کہ ان لوگوں نے اس علم کو کبھی حاصل نہیں کیا کیونکہ اگر حاصل کئے ہوتے تو انھوں نے اس کا استعمال کیوں نہیں کیا ؟ میں کہتا ہوں کہ اُن کی فطرتیں چونکہ سلیم اور جبلتیں مستقیم تھیں اس لئے ان کو منطق کے سیکھنے کی حاجت نہ تھی کیونکہ ان کا شمار ان اشخاص میں ہوتا تھا جن کو مُوَیَّدٌ مِّنَ اللّٰہ یا من علمہم ضروری کہا جاتا ہے، علاوہ ازیں ان لوگوں کا اصطلاحات منطقیہ کا استعمال نہ کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ انھیں اس کا علم نہیں تھا لہٰذا یہ گستاخی ہے ! کیونکہ ہو سکتا ہے ان کو اس کا علم تھا لیکن اصطلاحات منطقیہ کو استعمال نہیں کیا ۔ ورنہ یہ کہئیے کہ ان لوگوں کو نحو، صرف وغیرہ کا بھی علم نہیں تھا ؟ کیونکہ ان کے اصطلاحات متعارفہ بھی ان سے منقول نہیں، اور منطق کی طرح انھیں بھی بیکار و بکواس و ناجائز کہئیے ؟ حالانکہ ان کے ضروری ہونے میں کسی کو کلام نہیں ۔ علامہ چلپی علیہ الرحمہ کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون میں لکھتے ہیں کہ قال الفارابی اِنَّ علم المنطق رئیس العلوم لانہ حاکمٌ علی جمیع العلوم فی الصحۃ والسقم والقوۃ والضعف یعنی فارابی نے کہا کہ علم منطق رئیس علوم ہے اس لئے کہ وہ تمام علوم پر صحت و سقم اور قوت و ضعف میں حاکم ہے ، اور تصوف کے امام حضرت امام غزالی علیہ الرحمہ کا بیان ہے کہ المنطق تعمّ العونَ علیٰ ادراک العلوم کلّہا وقد رفض ھذا العلم و جھل منفعتہٗ مَن لم یفہمہ ، یعنی منطق تمام علوم کے ادراک کی مدد کو عام کرتی ہے اور اس علم کو وہ چھوڑتا ہے اور اس کی منفعت سے انکار کرتا ہے جو اس کو سمجھ نہیں پاتا ۔

یہ دور ایسا پُر فتن و پُر آشوب آگیا ہے کہ ایمان کا بچانا بڑی مشکل ہو گیا ہے، ہر طرف

فرق باطلہ و مذاہب شنیعہ دن بدن بڑھتے جا رہے ہیں، یہی ایک علم ہے جس کے ذریعہ اپنے ایمان و اسلام کی دولت کو صحیح طور پر محفوظ و مامون رکھ سکتے ہیں کیونکہ اس کے اندر ایسی دلائل و براہین ہیں کہ جن کے ذریعہ حقانیت و صداقت کو مکمل طور پر ثابت کر سکتے ہیں اور یہ دوسرے علوم میں نہیں ہے، اسی وجہ سے امام غزالی نے غالبًا فرمایا ہے کہ من لم یعرف المنطق فلا ثقۃ لہ فی العلوم اصلاً حتی قال البعض انہ فرض کفایۃ وروی عنہ البعض انہ فرض عین یعنی جو منطق نہ جانے اس کو علوم میں قطعًا ثقہ نہیں اور بعض نے تو یہاں تک کہا ہے کہ منطق کا پڑھنا فرض کفایہ ہے اور بعض سے مروی ہے کہ وہ فرض عین ہے۔

اسی نکتہ کو سامنے رکھ کر میں نے بھی بہ نسبت دوسرے علوم کے اس علم کی تحصیل میں حتی الامکان کوششیں کیں اور آج یہ شرح لکھ سکا کہ اس کے ذریعہ دین متین میں استحکام و ایقان پیدا ہو اور فرق باطلہ اور مذاہب شنیعہ ختم و برباد اور میرے لئے معافی سیئات اور حسن خاتمہ کا باعث ہو، آمین ؛

لوگوں میں یہ بھی مشہور ہے کہ علم منطق بہت ہی غامض و دقیق و دشوار فن ہے لیکن یہ امر کسی حد تک تسلیم کیا جا سکتا ہے مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ دنیا میں کوئی بھی فن آسان نہیں، ہر فن کے حصول میں عرق ریزی کرنی پڑتی ہے اس میں منطق ہی کی کیا تخصیص ہے؟ ہاں البتہ اس کا تعلق چونکہ ذہن و دماغ سے ہے اس لئے اکثر اس سے کم سابقہ پڑتا ہے یا اس لئے کہ نا آموز طلبہ اس فن کی ابتدائی کتابوں کو پڑھنے کے بجائے اونچی کتابوں کو پڑھنے لگتے ہیں اس لئے دشوار معلوم ہوتا ہے جیسے عام طور پر اس وقت ہندوستان کے اکثر مدارس میں یہ دستور ہے کہ منطق میں سب سے پہلے مرقات پڑھائی جاتی ہے اس کے بعد شرح تہذیب شروع کرا دی جاتی ہے حالانکہ پہلے جواہر المنطق اور ہدایۃ المنطق اور مجموعہ منطق کے تمام رسائل کی مشق کرانی چاہیئے، پھر مرقات پڑھا کر شرح تہذیب شروع کرا دینی چاہیئے لہذا یہ قصور پڑھنے اور پڑھانے کا ہے فن کا نہیں، بلا وجہ فن کو دشوار و کٹھن کہہ کر طلبہ کو نفرت دلانا ہے، مولیٰ تعالیٰ سمجھ کی توفیق عطا فرمائے آمین بجاہ النبی الکریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم ؛

احقر شبیر احمد شبیر پورنوی رشیدی نعیمی
استاذ معقولات دار العلوم حنفیہ سنیہ اسلام پورہ
مالیگاؤں ضلع ناسک (مہاراشٹر)

چکلہ ڈاکخانہ آسجہ موہبۃ وایہ باسئی
ضلع پورنیہ (بہار)
PIN 854315

یکم شوال المکرم ۱۴۰۲ھ
مطابق یکم جولائی ۱۹۸۲ء
بروز اتوار بوقت فجر

مصنف تہذیب المنطق

نام ونسب نام مسعود لقب سعد الدین والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے، دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے۔ علامہ سیوطی نے طبقات النحاۃ میں ان کا نام مسعود اور والد کا نام عمر ہی بیان کیا ہے اور یہی مشہور بھی ہے۔ حافظ ابن حجر نے الدرر الکامنہ اور انباء الغمر میں ان کا نام محمود بتایا ہے۔ علامہ محی الدین محمد بن قاسم رومی نے روض الاخیار المستخرجہ من ربیع الابرار میں بیان کیا ہے کہ آپ ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے جو ولایت خراسان کا ایک شہر ہے۔

ابتدائی حالات بعض حضرات کا بیان ہے کہ آپ ابتداء میں بہت کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقۂ درس میں ان سے زیادہ غبی اور کند کوئی نہ تھا مگر جد وجہد اور مطالعۂ کتب میں سب سے آگے تھے۔ ایک مرتبہ انھوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص مجھ سے کہہ رہا ہے کہ سعد الدین چلو تفریح کر آئیں، میں نے کہا کہ میں تفریح کے لیے پیدا نہیں کیا گیا ہوں، انتہائی مطالعہ کے باوجود بھی کتاب سمجھ نہیں پاتا، تفریح کروں گا تو کیا حشر ہوگا؟ وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا اسی طرح تین مرتبہ آمد ورفت کے بعد اس نے کہا حضور رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم یاد فرما رہے ہیں، میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا، شہر سے باہر ایک جگہ درخت تھا وہاں پہنچ کر دیکھا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں، مجھے دیکھ کر آپ نے تبسم آمیز لہجہ میں ارشاد فرمایا، ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے، میں نے عرض کیا، حضور مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ یاد فرما رہے ہیں! اس کے بعد میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی، آپ نے فرمایا "افتح فمک" میں نے اپنے منہ کو کھولا تو آپ نے اپنا لعاب دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعا کے بعد فرمایا جاؤ! بیداری کے بعد جب یہ عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوئے اور درس شروع ہوا تو اثناء درس میں آپ نے کئی اشکالات پیش کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں مگر استاذ تاڑ گئے اور فرمایا۔ یا سعد انک الیوم غیرک فیما مضی یعنی آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم آپ نے مختلف اصحاب فضل وکمال اساتذہ وشیوخ عضد الدین وقطب الدین رازی

وغیرہ سے علوم وفنون کا استفادہ کیا اور تحصیل علم کے بعد عنفوان شباب ہی میں آپ کا شمار علمار کبار میں ہونے لگا۔ علامہ کفوی کا بیان ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔

درس وتدریس

تحصیل علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ مسند درس پر رونق افروز ہوئے اور سینکڑوں تشنگان علم نے آپ کے چشمۂ فیض سے سیرابی حاصل کی، عبدالواسع بن حضر، شیخ شمس الدین محمد بن احمد حضرمی شارح تذکرۂ نصیریہ ابوالحسن برہان الدین حیدر ابن احمد بن ابراہیم الہروی العجمی جلال الدین یوسف استاذ ملامصنفک علی بن مجد الدین اور مولٰنا فضل اللہ اینجو جن سے بہمنی حکومت کے مشہور علم دوست اور خود متبحر حکیم سلطان فیروز شاہ بہمنی نے تعلیم حاصل کی یہ سب علامہ تفتازانی ہی کے شاگردان رشید ہیں۔

تصنیف وتالیف

اِس کا ذوق ابتدا ہی سے پیدا ہو چکا تھا اس لئے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس وتدریس کے ساتھ علم صرف، علم نحو، علم منطق، علم فقہ، علم اصول فقہ علم تفسیر، علم حدیث، علم عقائد، علم معانی، غرض کہ ہر علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کیں، چنانچہ شرح تصریف زنجانی آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے جب کہ آپ کی عمر صرف سولہ سال کی تھی۔ یہ آپنے ماہ شعبان ۷۳۸ھ میں لکھا۔ دوسری کتاب مطول شرح تلخیص المفتاح ماہ صفر ۷۴۸ھ شہر ہرات میں تصنیف فرمایا، تیسری کتاب مختصر المعانی بمقام عجدوان ۷۵۶ھ میں اور چوتھی کتاب سعدیہ شرح شمسیہ جمادی الاخریٰ ۷۵۲ھ میں اور پانچویں کتاب تلویح ذی قعدہ ۷۵۸ھ میں اور چھٹی کتاب شرح عقائد نسفی شعبان ۷۶۸ھ میں اور ساتویں حاشیہ شرح مختصر الاصول ۷۷۰ھ میں اور آٹھویں الارشاد بمقام خوارزم ۷۷۴ھ میں اور نویں مقاصد دسویں شرح مقاصد دونوں کتابیں بمقام سمرقند ذی قعدہ ۷۸۴ھ میں اور گیارہویں شرح مفتاح العلوم بمقام سمرقند شوال ۷۸۹ھ میں اور بارہویں تہذیب المنطق والکلام رجب ۷۸۹ھ میں تحریر فرمایا۔ ان کے علاوہ ان کی کتابیں یہ بھی ہیں :۔

(۱) شرح حدیث الاربعین (۲) رسالۃ الابرار (۳) کشف الاسرار وعدۃ الابرار (۴) شرح منتہی السوال والاصل فی علمی الاصول والجدل (۵) نعم السوابغ فی شرح النوابغ (۶) رسالہ فی تحقیق الایمان وغیرہ وغیرہ

تہذیب المنطق کے حواشی وشروح

تہذیب المنطق کے تیرہ ۱۳ حواشی وشروح لکھے جا چکے ہیں اور وہ یہ ہیں :۔ (۱) شرح تہذیب مسمیٰ بملا جلال

مصنفہ علامہ جلال الدین محمد بن اسعد دوانی (۲) شرح تہذیب مصنفہ شیخ مصلح الدین محمد بن صلاح اللاری (۳) شرح تہذیب مصنفہ شیخ الاسلام احمد بن یحییٰ بن محمد (۴) شرح تہذیب مصنفہ شیخ مرشد بن امام شیرازی (۵) شرح تہذیب مصنفہ عبید اللہ بن فضل اللہ خبیصی (۶) جید المقل مصنفہ شیخ زین الدین عبد الرحمٰن بن ابی بکر (۷) شرح تہذیب مصنفہ شیخ محی الدین محمد بن سلیمان کافیجی (۸) شرح تہذیب مصنفہ شیخ محمد بن ابراہیم بن ابی الصفا (۹) شرح تہذیب مصنفہ شیخ ہبۃ اللہ حسینی مشہور بشاہ میر (۱۰) شرح تہذیب مصنفہ شیخ مظفر الدین علی بن محمد شیرازی (۱۱) شرح تہذیب مصنفہ شیخ عبد اللہ یزدی (۱۲) شرح تہذیب مصنفہ شیخ نور الدین بن محمد صالح احمد آبادی (۱۳) حاشیہ تہذیب مصنفہ مولانا برکت اللہ بن محمد احمد اللہ بن محمد نعمت اللہ لکھنوی۔

قبولیت عامہ و وفات

شقائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب علامہ تفتازانی کی تصانیف روم میں پہنچیں اور درس میں مقبول ہوئیں تو ان کے نسخے کثیر دام خرچ کرنے پر بھی نہیں ملتے تھے۔ آپ ۲۲ محرم الحرام ۷۹۲ھ میں پیر کے روز سمرقند میں وصال فرمائے اور وہیں آپ کو دفن کیا گیا اس کے بعد ۹ جمادی الاول میں بدھ کے روز مقام سرخس کی طرف منتقل کیا گیا۔

شارح تہذیب المنطق

ان کا نام عبد اللہ ہے اور والد کا نام حسین ہے، نسبت میں یزدی کہلاتے ہیں آپ اپنے وقت کے زبردست محقق علامۂ روزگار، عظیم الہیئت اور نہایت خوبصورت تھے شیخ بہاء الدین محمد بن حسین عاملی مرزا ابراہیم ہمدانی اور آپ کے صاحبزادے حسن علی وغیرہ نے آپ سے تعلیم حاصل کی، آپ کا ۱۰۱۵ھ میں انتقال ہوا۔ اور شرح القواعد، شرح العجالہ، حاشیہ شرح المعانی، حاشیہ بر حاشیہ خطائی اور شرح تہذیب وغیرہ یادگار چھوڑیں مولانا عبد الحئی فرنگی محل لکھنوی لکھتے ہیں "کُلُّهَا مَرْغُوْبَةٌ مُتَمَتِّعَةٌ"

شرح تہذیب کے حواشی و شروح چھ ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) حاشیہ شرح تہذیب مصنفہ ملا عبد النبی بن قاضی عبد الرسول (۲) حاشیہ شرح تہذیب مصنفہ مولوی محمد اسماعیل مراد آبادی (۳) حاشیہ شرح تہذیب مصنفہ ملا محمد امین کشمیری (۴) تذہیب علی شرح التہذیب مصنفہ مولوی عبد الرزاق پشاوری (۵) تحقیقات المقتبسہ مصنفہ مولوی محمد گنگوہی (۶) تحفہ شاہجہانی مصنفہ مولوی الٰہی بخش فیض آبادی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ هَدَانَا سَوَاءَ الطَّرِیْقِ

ترجمہ:۔ اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان، رحمت والا۔ تمام تعریف اس خدا کے لئے ہے جس نے ہمیں سیدھے راستہ کی ہدایت دی۔

قولہ الحمد للہ افتتح کِتَابَهٗ بِحَمْدِ اللّٰهِ بَعْدَ التَّسْمِيَةِ اِتِّبَاعًا بِخَيْرِ الْكَلَامِ وَ اِقْتِدَاءً بِحَدِيْثِ خَيْرِ الْاَنَامِ عَلَيْهِ وَعَلٰى اٰلِهِ الصَّلٰوةُ وَ السَّلَامُ

ترجمہ:۔ مصنف نے اپنی کتاب تہذیب کو تسمیہ کے بعد الحمد للہ سے عمدہ کلام قرآن مقدس کی اتباع اور بہترین مخلوق نبی کریم کی حدیث پاک کی اقتدار کرتے ہوئے شروع فرمائی۔ نبی کریم اور ان کے آل پر درود وسلام نازل ہو۔

تشریح:۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ اَللّٰہُ ربّ محمدٍ صلیٰ علیہ وسلّما۔ نحن عباد محمدٍ صلیٰ علیہ وسلّما۔ بیانہ بسم اللہ۔ یہ تسمیہ مصنف کا ہے یا شارح کا، اگر مصنف کا ہے تو شارح کا کہاں؟ اور اگر شارح کا ہے تو مصنف کا کہاں؟ بہر دو تقدیر اس حدیث پر عمل نہ ہوسکے گا جو سرکار نے ارشاد فرمایا کہ کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَاْ بِبِسْمِ اللّٰهِ فَهُوَ اَقْطَعُ یعنی ہر امر ذی شان جو بسم اللہ الرحمن الرحیم سے شروع نہ کیا جائے وہ نامکمل ہے اور ظاہر ہے جس طرح مصنف کا متن امر ذی شان ہے اسی طرح شارح کی شرح بھی لہٰذا دونوں ہی کو علیٰحدہ علیٰحدہ تسمیہ سے کتاب کو شروع کرنا چاہیئے تھا۔ اس کا ایک جواب یہ کہ تسمیہ دو طرح کا ہوتا ہے ایک قولی دوسری تحریری اور مصنف نے جب تسمیہ کو تحریری طور پر بیان فرمادیا تو شارح نے سوچا کہ قولی بھی بیان کر دیا جائے تاکہ دونوں پر عمل ہوسکے۔ دوسرا جواب یہ کہ یہ تسمیہ مصنف کا ہے شارح کا نہیں! اس لئے کہ شرح دو قسم کی ہوتی ہے ایک شرح بطرز حاشیہ جیسے جوہرہ نیرہ شرح قدوری اور فتح الملہم شرح مسلم اور دوسری شرح بطرز شرح جیسے قطبی، شرح شمسیہ اور شرح جامی شرح کافیہ اور یہاں یہ شرح بطرز حاشیہ ہے جس میں تسمیہ بیان نہیں کیا جاتا جس طرح تحمید بھی بیان نہیں کی جاتی کیونکہ اس میں مغلق ومحتاج بیان الفاظ اور مفہوم کی وضاحت مقصود ہوتی ہے۔ بقیہ تفصیلات احقر کی شرح نوادر النعیمی بمل شرح ملا جامی میں ملاحظہ کریں۔

قولہ قولہٗ ـــــ سوال :۔ اس کی ضمیر مجرور، ضمیر غائب ہے جس کے لئے مرجع کا ماقبل میں مذکور ہونا ضروری ہے اور یہاں مذکور نہیں اس لئے کہ اس کا مرجع نہ حمد ہو سکتا ہے اور نہ ہی اسم جلالت، کیونکہ اگر حمد ہو تو فسادِ معنیٰ اور اسم جلالت ہو تو فقدانِ مقصود لازم آتا ہے جو کہ دونوں ہی باطل ہیں۔ لیکن پہلا تو ظاہر ہے اور دوسرا اس لئے کہ یہاں مقصود مصنف کے قول کو بیان کرنا ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کے قول کو ـــــ جواب :۔ ضمیر غائب کے مرجع کا ماقبل میں مذکور ہونے کی پانچ صورتیں ہیں (۱) لفظی تحقیقی جیسے ضَرَبَ زَیْدٌ غُلَامَہٗ، میں زید، غلامہٗ کی ضمیر مجرور کا مرجع ہے (۲) لفظی تقدیری جیسے ضَرَبَ غُلَامَہٗ زَیْدٌ میں زید، غلامہٗ کی ضمیر مجرور کا مرجع ہے (۳) معنوی ضمنی جیسے اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی میں ضمیر هُوَ کا مرجع اِعْدِلُوْا کا مصدر عدل ہے جو اس میں پوشیدہ ہے (۴) حکمی جیسے نِعْمَ رَجُلاً زَیْدٌ میں رجل، نِعْمَ کی ضمیر غائب کا مرجع ہے جو حکماً پہلے مانا گیا ہے اور یہاں پر قولہٗ کی ضمیر غائب کا مرجع معنوی ضمنی ہے جو مذکورہ صورتوں میں سے تیسری صورت ہے یعنی قولہٗ کی ضمیر غائب کا مرجع قائل ہے جو قول کے ضمن میں موجود ہے اس لئے کہ قول عرض ہے اور عرض کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے اور ظاہر ہے قول کا محل قائل ہوتا ہے لہٰذا ضمیر غائب کا مرجع قائل ہوا جو قول کے ضمن میں موجود ہے۔

قولہ افتتح کتابہٗ الخ ـــــ یہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ مصنف نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے بعد تحمید سے شروع فرمایا ہے جب کہ مقاصد سے شروع کرنی چاہیئے تھی ـــ جواب یہ کہ انھوں نے اپنی کتاب کو قرآن کریم کی اتباع اور حدیث پاک کی اقتداء کرتے ہوئے تسمیہ کے بعد تحمید سے شروع فرمایا ہے ـ سوال : لفظ ابتداء کے بجائے لفظ افتتح کے اختیار کرنے میں کیا راز ہے؟ جواب :۔ اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ہر شخص کو پہلے مقاصد کے تمام دروازوں کو تسمیہ و تحمید کی مفتاح یعنی چابی سے کھولنا چاہیئے تاکہ ان کے اندر ہر طرح کی بھلائیاں شامل رہیں اور ان کے حصول میں کسی طرح کی رکاوٹیں حائل نہ ہوں۔

سوال :۔ اتباع و اقتداء میں کیا فرق ہے؟ خیر الکلام کے ساتھ اتباع اور حدیث خیر الانام کے ساتھ اقتداء کو کیوں خاص کیا گیا؟ جواب :۔ دونوں کے اندر بالذات کوئی فرق نہیں، ہاں البتہ اعتباری فرق یہ ہے کہ اقتداء اس پیروی کو کہا جاتا ہے جو حکم کے بعد ہو اور اتباع مطلق پیروی کو کہا جاتا ہے خواہ حکم کے بعد ہو یا نہ ہو۔ اور قرآن کریم میں چونکہ تحمید کو تسمیہ کے بعد لانے کا کہیں بھی ذکر نہیں آیا ہے اس لئے اس کے لئے لفظ اتباع کو استعمال کیا گیا اور حدیث پاک میں اس کا ذکر موجود ہے وہ اس طرح کہ تسمیہ و تحمید دونوں

کو تمام امور کی ابتدار میں لانے کا حکم دیا گیا ہے اور چونکہ دو شئے کو تمام امور کی ابتدار میں لانا محال ہے اس لئے تسمیہ کو ابتدائے حقیقی پر اور تحمید کو اضافی پر یا دونوں کو عرفی پر محمول کیا گیا ۔ گویا حدیث پاک میں تحمید کو تسمیہ کے بعد لانے کا حکم موجود ہے اس لئے اس کے لئے لفظ اقتدار کو استعمال کیا گیا ۔

قولہ خیرِ الانام :- خیر اسم تفضیل ہے جو اصل میں اَخیر تھا کثرت استعمال کی وجہ سے ہمزہ ساقط ہو کر خیر ہوگیا، جس طرح شر اصل میں اَشر تھا ہمزہ ساقط ہو کر شر ہوگیا ہے ۔ اَنام ہمزہ کے فتح و قصر کے ساتھ بَرایا کی جمع بغیر لفظہ ہے جس طرح نِسْوَۃٌ، اِمْرَۃٌ کی جمع بغیر لفظہ ہے ۔ اَنام مطلق مخلوق کو کہا جاتا ہے لیکن کبھی مخلوق صالحین کے لئے بھی خاص کیا جاتا ہے، پہلی صورت میں خیر الانام کا معنی ہے مطلق مخلوق سے افضل اور دوسری صورت میں معنی ہے انبیار و اولیار سے افضل اور یہاں پر دونوں معنی صحیح ہیں ۔

قولہ الصلوٰۃ والسلام :- لفظ صلوٰۃ اصل میں صلوَۃٌ یا صلوٰۃ تھا جو قالَ یقالُ کے قاعدہ سے صلوٰۃ ہوگیا ہے ۔ صلوٰۃ باب تفعیل کا اسم مصدر ہے جو صلّٰی یصلّی سے صلوٰۃ ہوگیا ہے اسی طرح سلام بھی باب تفعیل کا اسم مصدر ہے جو سلّم یسلّم سے سلام ہوگیا ہے ۔ سلام بمعنی تحیّت ہے یا نقائص و عیوب سے سلامتی ۔ خیال رہے کہ سلام کو صلوٰۃ کے بعد چند وجہوں سے بیان کیا گیا ہے ۔

اول یہ کہ لفظ کلام و انام کے ساتھ سجع کی رعایت مقصود ہے، دوم یہ کہ رب کریم نے قرآن پاک میں يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا میں صلوٰۃ کے بعد سلام کو بھی بیان فرمایا ہے ۔ سوم یہ کہ علامہ قاضی علیہ الرحمہ نے دلائل الخیرات شریف کی شرح میں لکھا ہے کہ بعض علمار صرف صلوٰۃ کے ذکر کو مکروہ جانتے ہیں اسی طرح صرف سلام کے ذکر کو بھی ! لیکن ابن حجر مکی علیہ الرحمہ کا کہنا ہے کہ صرف صلوٰۃ کا ذکر اس وقت مکروہ ہے جب کہ سلام کو کبھی بھی ذکر نہ کیا جائے اور اگر دوسرے وقت میں کر لیا گیا تو مکروہ نہیں ۔
اور بعض علمار کے نزدیک صرف صلوٰۃ کے ذکر کرنے میں کوئی کراہت نہیں جیسا کہ مُنیۃ المصلی میں اس کی تصریح موجود ہے ۔ علامہ ابن امیر حاج نے اپنی شرح تحریر میں اس کی تائید بھی کی ہے اور یہی قول ملا علی قاری کا بھی ہے ۔ شرح جزری

ہیں ہے کہ صرف صلوٰۃ کے بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں حاصل یہ کہ صلوٰۃ کے بعد اگر سلام کو بیان نہ کیا جائے تو اس میں کافی اختلاف ہے۔ لیکن جب اس کے بعد سلام کو بھی بیان کردیا جائے تو کوئی اختلاف نہیں اس لئے شارح نے صلوٰۃ کے بعد سلام کو بھی بیان کیا

فَاِنْ قُلْتَ حَدِیْثُ الْاِبْتِدَاءِ مَرْوِیٌّ فِیْ کُلٍّ مِّنَ التَّسْمِیَۃِ وَالتَّحْمِیْدِ فَکَیْفَ التَّوْفِیْقُ قُلْتُ الْاِبْتِدَاءُ فِیْ حَدِیْثِ التَّسْمِیَۃِ مَحْمُوْلٌ عَلَی الْحَقِیْقِیِّ وَفِیْ حَدِیْثِ التَّحْمِیْدِ عَلَی الْاِضَافِیِّ اَوْ فِیْ کِلَیْھِمَا عَلَی الْعُرْفِیِّ وَالْحَمْدُ ھُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَی الْجَمِیْلِ الْاِخْتِیَارِیِّ نِعْمَۃً کَانَ اَوْ غَیْرَھَا ؛

ترجمہ :- اگر آپ اعتراض کریں کہ ابتداء کی حدیث تسمیہ و تحمید میں سے ہر ایک کے متعلق مروی ہے لہٰذا دونوں میں کس طرح موافقت ہوگی؛ تو اس کا جواب میں دوں گا کہ تسمیہ کی حدیث میں ابتداء حقیقی پر محمول ہے اور تحمید کی حدیث میں اضافی یا عرفی یا دونوں حدیثوں میں عرفی پر محمول ہے۔ اور حمد وہ زبان سے اختیاری خوبی پر تعریف کرنا ہے خواہ نعمت کے عوض ہو یا غیر نعمت کے عوض۔

تشریح :- قولہ : فَاِنْ قُلْتَ الخ :- یعنی اقتداً بحدیث خیر الانام کو افتتح کتابہ کی علت قرار دینا صحیح نہیں اس لیئے کہ تسمیہ کی حدیث (کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ بِبِسْمِ اللّٰہِ فَھُوَ اَقْطَعُ یعنی ہر وہ امر ذی شان جس کو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے شروع نہ کیا جائے وہ نامکمل ہے) اور تحمید کی حدیث (کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ بِالْحَمْدِ لِلّٰہِ فَھُوَ اَقْطَعُ یعنی ہر وہ امر ذی شان جو الحمد للہ سے شروع نہ جائے وہ نامکمل ہے) دونوں میں تعارض ہے اس لیئے کہ جس طرح تسمیہ کی حدیث یہ چاہتی ہے کہ تسمیہ کو کتاب کے شروع میں بیان کیا جائے اسی طرح تحمید کی حدیث بھی یہی چاہتی ہے کہ تحمید کو کتاب کے شروع میں بیان کیا جائے اور دو چیزوں کو کتاب کے شروع میں بیان کرنا محال ہے۔ لہٰذا دونوں حدیثوں پر عمل کرنا بھی محال ہوا اور جو محال ہو وہ کسی کی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا اقتداً بحدیث خیر الانام بھی افتتح کتابہ کی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا۔

قولہ : قلت الابتداء :- الخ یعنی ابتدا کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) حقیقی (۲) اضافی (۳) عرفی ابتدائے حقیقی وہ ہے جو سب سے پہلے ہو اس سے پہلے کوئی نہ ہو جیسے پیاز کا سب سے اوپر والا چھلکا۔ اور ابتدائے اضافی وہ ہے جو کسی شئے سے پہلے ہو خواہ اس سے پہلے کوئی ہو یا نہ ہو جیسے پیاز کے اوپر یا اس کے نیچے والا چھلکا ابتدائے عرفی وہ ہے جو مقصود سے پہلے ہو خواہ اس سے پہلے کوئی ہو یا نہ لہٰذا تسمیہ کی حدیث میں جو ابتدا ہے اس سے مراد ابتدائے حقیقی ہے اور تحمید کی حدیث میں جو ابتدا ہے اس سے مراد ابتدائے اضافی ہے یا دونوں میں ابتدائے عرفی ہے۔ لہٰذا کوئی تعارض نہیں اور اقتداءً بحدیث خیر الانام کو افتتح کتابہ کی علت قرار دینا صحیح ہے سوال : تسمیہ کی حدیث میں ابتدا کو اضافی پر کیوں حمل کیا گیا ؛ جبکہ برعکس عمل کرنے سے بھی تعارض ختم ہو جاتا ہے ؛ جواب تسمیہ کا تعلق ذات باری سے ہے اور تحمید کا تعلق صفت باری سے اور ذات طبعی طور پر صفت پر مقدم ہوتی ہے۔ اس لیے اس چیز کو، جو ذات سے تعلق رکھتی ہے اس چیز پر مقدم کی گئی ۔ جو صفت سے تعلق رکھتی ہے۔ اعتراض تسمیہ کے بعد تحمید کو بیان کرنا فضول ہے۔

اس لیے کہ تسمیہ میں رحمٰن و رحیم کا ذکر ہے۔ اور رحمٰن و رحیم حمد حاصل ہے لہٰذا حمد کے بعد حمد کو ذکر کرنا فضول ہے۔
جواب: تسمیہ میں جو حمد ہے وہ ضمنی ہے۔ اور حدیث پاک کا مقصود ضمنی نہیں بلکہ تصریحی ہے کیونکہ قرآن کریم میں تسمیہ
کے بعد تحمید کو بیان کیا ہے اس لیے حمد ضمنی اگر کافی ہوتی تو تحمید کی حدیث کی کوئی ضرورت نہ ہوتی کہ تسمیہ
میں خود تحمید موجود ہے۔ اعتراض۔ ہر امر ذیشان سے پہلے جب تسمیہ کو بیان کرنا ضروری ہے تو خود تسمیہ و تحمید امر ذیشان
ہیں۔ یا نہیں؛ لیکن امر ذی شان نہ ہونا تو بداہۃً باطل ہے۔ اس لیے کہ اُن کے اندر اللہ تعالیٰ کے اسم جلالت اور اس کے
محامد کا ذکر ہے۔ اور ان کے امر ذی شان ہونے میں کسی کا کلام نہیں۔ اور اگر امر ذیشان ہیں تو لازم آئیگا کہ تسمیہ سے پہلے تسمیہ اور
تحمید سے پہلے تحمید یہ سلسلہ آیا اسی طرح جاری رہیگا یا کہیں جا کر لوٹ آئیگا۔ اگر جاری رہے گا تو تسلسل اور لوٹ آئیگا تو دور لازم
آئیگا۔ اور دور و تسلسل دونوں محال ہیں۔ لہٰذا تسمیہ و تحمید کو امر ذی شان کہنا بھی باطل ہے۔ جواب: تسمیہ و تحمید بےشک
امر ذی شان ہیں لیکن حدیث پاک میں جو حکم ہے یعنی ابتدا بالتسمیۃ والتحمید اس سے عقلاً دونوں مستثنیٰ ہیں جس طرح
حدیث پاک اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰہُ نُوْرِیْ وَکُلُّ الْخَلَائِقُ مِنْ نُّوْرِیْ وَاَنَا مِنْ نُّوْرِ اللّٰہِ، میں رسول گرامی کل الخلائق کے حکم سے عقلاً مستثنیٰ
ہیں۔ ورنہ لازم آئیگا کہ شئی کی تخلیق خود اپنی ذات سے ہو اور یہ محال ہے اسی طرح یہاں اگر مستثنیٰ نہ مانا جائے تو دور و تسلسل
لازم آئیں گے جو باطل ہیں۔ لہٰذا حدیث پاک بھی معاذاللہ باطل ہو جائیگی تو جب تسمیہ و تحمید حدیث پاک کے حکم سے مستثنیٰ
ہیں تو اب کوئی خرابی لازم نہ آئیگی کیونکہ اس صورت میں حدیث پاک کا معنی یہ ہوتا ہے کہ تسمیہ و تحمید کے علاوہ ہر امر ذی
شان سے پہلے اگر تسمیہ و تحمید نہ بیان کیے جائیں تو وہ ناکمل ہے۔ اور یہ بلا شبہ درست ہے۔

قولہ الحمد: ثناء کے معنی لغت میں تعریف کے ہیں اور تعریف کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ حمد ۲۔ مدح ۳۔ شکر۔ حمد اس تعریف
کو کہتے ہیں جو جمیل اختیاری پر زبان سے بقصد تعظیم ذکرِ حسن ہو خواہ وہ نعمت کے عوض ہو یا غیر نعمت کے عوض، حمد کے مقابل
ذم و ہجو ہیں۔ اور مدح اس تعریف کو کہتے ہیں جو زبان سے بقصدِ تعظیم کسی امر جمیل پر ذکر حسن ہو خواہ وہ امر جمیل اختیاری ہو یا
غیر اختیاری نعمت کے عوض ہو یا غیر نعمت کے عوض مدح کے مقابل بھی ذم و ہجو ہیں۔ شکر اس تعریف کو کہتے ہیں
جو ایسا کام کیا جائے کہ جس سے منعم کی تعظیم ہو خواہ زبان سے اس کا ذکر حسن ہو یا دل سے اسکی تحیت و عقیدت ہو یا کسی
دوسرے اعضاء سے کوئی عمل و خدمت ہو۔ شکر کے مقابل کفران ہے۔

حاصل یہ کہ حمد اور مدح کے متعلق یعنی نعمت اور غیر نعمت عام ہیں اور مورد یعنی زبان خاص ہے۔ اور حمد سے مدح کے
متعلق یعنی جمیل اختیاری اور غیر اختیاری عام ہیں اور شکر کے متعلق یعنی نعمت خاص ہے اور مورد یعنی زبان و دل یا اعضاء
آخر عام ہیں لہٰذا حمد و مدح متعلق کے اعتبار سے شکر سے عام ہیں۔ اور مورد کے اعتبار سے خاص اور شکر متعلق کے اعتبار سے
خاص ہے[1] لہٰذا حمد اور مدح میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے حمد خاص ہے اور مدح عام۔ اور زبان سے جمیل اختیاری پر
ذکر حسن کرنا جیسے زیدٌ عالمٌ میں مدح اور حمد دونوں صادق ہیں۔ اور زبان سے غیر جمیل اختیاری پر ذکر حسن کرنا جیسے محمودٌ حسنٌ
میں مدح صادق ہے۔ حمد نہیں کیونکہ حسن محمود کیلئے غیر اختیاری ہے۔ اور حمد اور شکر میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت
ہے۔ زبان سے نعمت کے عوض ذکر حسن کرنا جیسے بکرٌ یعطی الدنیا نیز میں حمد اور شکر دونوں صادق ہیں اور دل سے یا کسی

[1] مورد کے اعتبار سے عام اور حمد مورد کے اعتبار سے مدح کے مترادف اور متعلق کے اعتبار سے خاص ہے۔

دوسرے عضو سے نعمت کے عوض ایسا کام کرنا جس سے تعظیم منعم ہو جیسے منعم کے سامنے ہاتھ باندھ کر کھڑے ہونے میں شکر صادق ہے حمد نہیں اور زبان سے نعمت کے بغیر ذکر حسن کرنا جیسے زیدٌ اعلمٌ میں حمد صادق ہے شکر نہیں اور مدح اور شکر کے درمیان بھی عموم و خصوص من وجہ نسبت ہے زبان سے نعمت کے عوض ذکر حسن کرنے میں شکر اور مدح دونوں صادق ہیں اور زبان سے بغیر نعمت کے ذکر حسن کرنے میں مدح صادق ہے شکر نہیں۔ اور دل سے یا کسی دوسرے عضو سے نعمت کے عوض ایسا کام کرنا، جس سے منعم کی تعظیم ہو شکر صادق ہے۔ مدح نہیں اس کو ذیل کے نقشہ میں ملاحظہ کیجئے۔

واضح ہو کہ حمد کے لوازم چار ہیں۔ ۱۔ حامد ۲۔ محمود ۳۔ محمود بہ ۴۔ محمود علیہ۔ حامد وہ ہے جو وصف حسن بیان کرے محمود وہ ہے جس کا وصف بیان کیا جائے اور محمود بہ وہ وصف حسن ہے جو محمود کی طرف مسند ہو۔ اور محمود علیہ وہ وصف حسن ہے جو حمد کا باعث ہو اور محمود علیہ اور محمود بہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے جیسے زید کو بکر سے درہم حاصل کرنے کے وقت حمدتہ علی اعطاء الدرہم کہنے میں اعطاء درہم پر دونوں صادق ہیں۔ اس لیے کہ اعطائے درہم محمود کی طرف مسند ہے۔ اور یہی حمد کا باعث ہے۔ برخلاف حمدتہ علی علمہ میں دونوں علیحدہ ہیں۔ اس لیے کہ محمود بہ علم ہے اور محمود علیہ اعطاء اور مصنف کے قول الحمد للہ الذی ہدانا میں جو ہدایت ہے اس پر دونوں صادق ہیں اس لیے کہ یہ ذات باری کی طرف مسند ہے اور یہی حمد کا باعث ہے۔

قولہ ہو الثناء :۔ اعتراض ثناء کے بعد لسان کا ذکر کرنا صحیح نہیں اس لیے کہ ثناء ذکر الخیر باللسان کا نام ہے اور ذکر الخیر باللسان میں لسان داخل ہے۔ جواب : بلاغت کی اصطلاح میں ایک تجرید ہے اور دوسری تضمین۔ تجرید وہ فعل یا شبہ فعل کو جزء معنیٰ میں استعمال کرنا ہے۔ اور تضمین کسی فعل یا شبہ فعل کیساتھ کسی مصدری معنیٰ کا اس طرح لحاظ کرنا کہ اس معنیٰ مصدری کا مشتق حال یا صفت ہو۔ اور یہاں پر ثناء میں تجرید واقع ہے کہ اسکو جزء معنیٰ یعنی ذکر خیر میں استعمال کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ اس کے بعد دوبارہ لسان کا ذکر کیا گیا جس طرح کلمہ کی تعریف لفظ وضع لمعنیً مفردٍ میں وضع کو تخصیص شیٔ یا احس الشیٔ کے معنی میں استعمال کر کے دوبارہ لمعنیً کا ذکر کیا گیا ہے اس لیے کہ وضع تخصیص شیٔ بشیٔ بحیث متی اطلق او احس الشیٔ الاول فہم منہ الشیٔ الثانی کو کہا جاتا ہے۔ اور شیٔ ثانی یہی معنیٰ ہے۔ اسی طرح کلام پاک میں ہے اَسریٰ بعبدہٖ لیلاً۔ یہاں پر اسریٰ کو سفر کرانے کے معنی میں استعمال کر کے دوبارہ لیل کا ذکر کیا گیا اس لیے کہ اسریٰ کے معنی رات میں سفر کرانے کے ہیں اور رات میں سفر کرانے میں رات شامل ہے۔

قولہ باللسان :۔ سوال۔ تعریف جامع نہیں اس لیے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی حمد ہو اللہ الخالق الباری المصور لہ الاسماء الحسنیٰ خارج ہو جاتی ہے کیونکہ تعریف میں لسان یعنی زبان کی قید ہے اور زبان کے لیے جسم لازم ہے اور اللہ سبحانہٗ جسم و جسمانیت سے پاک ہے۔ جواب : تعریف میں لسان سے مراد مبداء تعبیر ہے۔ اور انسان کا مبداء تعبیر زبان ہے اور اللہ سبحانہٗ کا مبداء تعبیر وہ ہے جو اس کی شان کے لائق ہو۔ لہٰذا تعریف میں اللہ تعالیٰ کی حمد داخل ہے اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ تعریف انسان کے حمد کی ہے۔ مطلق حمد کی نہیں۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ تعریف سے لسان کی قید کو حذف کر دیا جائے کیونکہ لسان کے معنی حقیقۃً زبان کے ہیں اور زبان کے لیے جسم لازم ہے اور لسان کے معنی مبداء تعبیر یہ اس کے مجازی معنی ہیں اور مجازی معنی سے حتی المقدور

اجتناب کرنا ضروری ہے۔ اس لیے لسان کا حذف کرنا ہی بہتر ہے۔ نیز حمد کی تعریف کو لسان کیساتھ خاص کرنا مقتضائے تعریف کے بھی خلاف ہے۔ اس لیے کہ تعریف کا مقتضاء عام ہوتا ہے۔ نہ کہ خاص۔

قولہ الجمیل الاختیاری :- سوال : حمد کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں اس لیے کہ اس سے وہ حمد جو اللہ تعالیٰ کی صفات قدیمہ مثلاً علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ پر کیجائے خارج ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس کی صفات ازلی ہوتی ہیں اور ازلی اختیاری نہیں ہوتی اس لیے کہ اختیاری مسبوق بالارادہ ہوتی ہے۔ اور مسبوق بالارادہ حادث ہوتا ہے۔ اور حادث ازلی نہیں ہوتا۔ جواب : جمیل اختیاری کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ ایک اس شئے پر جو مسبوق بالارادہ ہو اور دوسرا اس شئے پر جو دوسرے کے ارادہ و اختیار سے نہ ہو اور تعریف میں جمیل اختیاری سے مراد یہی دوسرا معنی ہے

قولہ نعمۃ کان او غیرہا : نعمت بالکسر کے معنی اعطائے نعمت کے ہیں۔ اور نعمت بالفتح کے معنی منعم کے ہیں۔ اور نعمت بالضم کے معنی مسرت کے ہیں۔ اور یہاں پر نعمت بالکسر ہے۔ اور غیرہا میں ضمیر مجرور کا مرجع یہی نعمت ہے۔ اور غیر نعمت سے مراد فضائل ہیں۔

ثناء

حمد | شکر | مدح

حمد:
- شکر سے خاص مدح کے مترادف ← محوالثناء باللسان
- شکر کے مترادف مدح سے خاص ← علی الجمیل الاختیاری
- مدح سے عام شکر کے مترادف ← کان نعمۃ او غیرہا

مدح:
- حمد کے مترادف شکر سے خاص ← محوالثناء باللسان
- شکر اور حمد سے عام ← علی الجمیل الاختیاری او کان غیرہ
- حمد کے مترادف شکر سے عام ← کان نعمۃ او غیرہا

شکر:
- حمد اور مدح سے عام ← محوالثناء باللسان کان او غیرہ
- حمد کے مترادف اور مدح سے خاص ← علی الجمیل الاختیاری
- مدح اور حمد سے خاص ← کان نعمۃ

وَاللّٰہُ عَلَمٌ عَلَی الْاَصَحِّ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَالِ. وَلِدَلَالَتِہٖ عَلٰی ہٰذَا الْاِسْتِجْمَاعِ صَارَ الْکَلَامُ فِیْ قُوَّۃِ اَنْ یُّقَالَ اَلْحَمْدُ مُطْلَقًا مُنْحَصِرٌ فِیْ حَقِّ مَنْ ہُوَ مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَالِ مِنْ حَیْثُ ہُوَ کَذٰلِکَ فَکَانَ کَدَعْوَی الشَّیْءِ بِبَیِّنَۃٍ وَبُرْہَانٍ. وَلَا یَخْفٰی لُطْفُہٗ

ترجمہ :۔ اور اللہ اسم جلالت برسبیل اصح اس ذات واجب الوجود کا علم ہے جو تمام صفات کمالیہ کا مستجمع ہے اور اسم جلالت کا اس استجماع پر دلالت کرنے کی وجہ سے الحمدللہ اس منزل میں ہوگیا جو یہ کہا جائے کہ مطلقاً تمام تعریف اس ذات کے حق میں منحصر ہے جو تمام صفات کمالیہ کا مستجمع ہے اس حیثیت سے کہ وہ مستجمع ہے تو الحمدللہ شئی کے اُس دعویٰ کی طرح ہوگیا جو بیّنہ و برہان کیساتھ ہوتا ہے۔ اور اس کے پاکیزہ ہونے میں کسی طرح کا خفا نہیں

تشریح :۔ قولہ واللّٰہ علم الخ :۔ لفظ اللہ کی اصلیت میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس کی اصل اَلْاِلٰہُ تھی۔ دو حرف ایک جنس کے دو کلمہ میں جمع ہوئے اور ان میں سے پہلا ساکن غیر مدّہ ہے لہٰذا واذکر کے قاعدہ سے لام میں لام کا ادغام وجوبی ہوکر اللہ ہوا۔ بعض کا قول ہے کہ اس کی اصل اَلْاِلٰہ تھی۔ اِلٰہ کا ہمزہ محذوف ہوکر اَللَّاہُ اور اَللَّاہ سے بقاعدہ مذکورہ اللہ ہوا۔ بعض کا قول ہے کہ اس کی اصل اَلْوِلَاہُ تھی ولاہ کے شروع میں واؤ واقع ہے۔ اس لیے وشاح کے قاعدہ سے اَلْاِلٰہ ہوا۔ اور اَلْاِلٰہ سے بقاعدہ مذکورہ اللہ ہوا۔

سوال :۔ اِلٰہ کے ہمزہ کا حذف اور اَللَّاہُ کے لام میں لام کا ادغام وجوبی قیاس کے موافق ہے یا قیاس کے خلاف ؟

جواب :۔ دونوں کے متعلق تین اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ ہمزہ کا حذف قیاسی ہے اور وہ یہ کہ قدفلح کے قاعدہ سے ہمزہ کی حرکت ماقبل کو دیکر ہمزہ کو جوازاً حذف کر دیا گیا۔ اور لام میں لام کا ادغام وجوبی قیاس کے خلاف ہے کیونکہ جب دو کلموں میں ایک جنس کے دو حرف جمع ہوں تو ادغام واجب نہیں جائز ہوا کرتا ہے جیسے لاتامنا سے لاتامّنا۔ دوسرا قول یہ کہ ہمزہ کو حرکت کے ساتھ قیاس کے خلاف حذف کیا گیا اس لیے کہ قیاس یہ ہے کہ ہمزہ کی حرکت ماقبل کو دے کر حذف کیا جائے۔ نہ کہ حرکت کیساتھ ہمزہ کو حذف کیا جائے۔ اور لام میں لام کا ادغام وجوبی واذکر ربک کے قاعدہ سے ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ ہمزہ کا حذف قیاسی ہے جیسا کہ گذرا اور لام میں لام کا ادغام وجوبی بھی قیاسی ہے اور وہ یہ کہ جب ہمزہ کو قیاساً حذف کیا گیا تو الف لام کو اس کا عوض بنا دیا گیا۔ گویا ایک کلمہ میں دو حرف ایک جنس کے جمع ہوئے لہٰذا مدّ کے قاعدہ سے لام میں لام کا ادغام وجوبی ہوا۔ اور جس طرح لفظ اللہ کی اصلیت کے تعین میں اختلاف تھا اسی طرح اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ لفظ اللہ جامد ہے یا مشتق۔ اگر مشتق ہے تو اس کا ماخذ اشتقاق کیا ہے، بعض کا کہنا ہے اَلَہَ یَاْلَہُ اِلَاھَۃً وَاُلُوْھَۃً وَاُلُوْھِیَّۃً باب فتح یفتح سے مشتق ہے۔ جس کا معنی عَبَدَ یَعْبُدُ عِبَادَۃً ہے۔ یہ اَلْاِلٰہ کا ماخذ ہے۔ جس کا معنی مَاْلُوْہٌ و معبود ہے۔ جیسے کتاب بمعنی مکتوب اور لباس بمعنی ملبوس۔ مناسبت ظاہر ہے۔ اس لیے کہ باری تعالیٰ معبود ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ اَلِہَ یَاْلَہُ اِلٰہًا باب سَمِعَ یَسْمَعُ سے مشتق ہے۔ جس کا معنی تَحَیَّرَ یَتَحَیَّرُ تَحَیُّرًا ہے۔ اس کو بھی اَلْاِلٰہ کا ماخذ بتایا گیا ہے جس کا معنی

متحیر فیہ ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ وَلِہَ یوُلَہُ وَلَہًا باب سَمِعَ یَسْمَعُ سے مشتق ہے جس کا معنی تَحَیَّرَ یَتَحَیَّرُ تَحَیُّرًا ہے یہ اَلْوِلَاہُ کا ماخذ ہے جس کا معنی متحیر فیہ ہے، مناسبت یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کے ادراک میں عقل انسانی متحیر ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ لَاہَ یَلِیْہُ لَاھًا و لَیْھًا باب ضَرَبَ یَضْرِبُ سے مشتق ہے جس کا معنی احتجب یحتجبُ احتجابًا اور ارْتَفَعَ یَرْتَفِعُ اِرْتِفَاعًا ہے، یہ اَلْلَاہُ کا ماخذ ہے جس کا معنی محتجب و مرتفع ہے، اس میں بھی مناسبت ظاہر ہے کہ باری تعالیٰ آنکھوں کے ادراک سے محتجب و مرتفع ہے، اسی طرح لفظ اللہ کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ وہ کلی ہے یا جزئی حقیقی (علم) بعض کا قول ہے کہ وہ کلی ہے یعنی اللہ وہ ذات واجب الوجود ہے جو تمام صفات کمالیہ کے جامع اور نقص و زوال سے منزہ ہے لیکن اس کا انحصار ایک فرد پر ہے جیسے سید الانبیاء اور خاتم الانبیاء کا انحصار صرف ایک فرد پر ہے اور بعض کا قول ہے کہ وہ جزئی حقیقی ہے یعنی اللہ اس ذات واجب الوجود کا علم ہے جو تمام صفات کمالیہ کا جامع اور نقص و زوال سے منزہ ہے اور یہ مذہب اصح ہے اسی کے قائل شارح بھی ہیں جیساکہ علی الاصح اس پر دال ہے۔ اس کے اصح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اللہ اگر جزئی حقیقی نہ ہو تو لاالٰہ الا اللہ الخ کا کلمۂ توحید کے لئے ہونا صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ کلی من حیث المفہوم کثرت کا مقتضی ہے اور کثرت توحید کا منافی ہے۔ سوال:- اصح وہاں بولا جاتا ہے جس کے مقابل کوئی صحیح ہو اور صحیح وہاں بولا جاتا ہے جس کے مقابل کوئی باطل ہو اور یہاں لفظ اللہ کے علم ہونے پر اصح بولا گیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ لفظ اللہ کا غیر علم یعنی کلی ہونا بھی صحیح ہے، حالانکہ کلمۂ توحید اس کے منافی ہے جیساکہ گزرا۔ جواب:- اس کا کلی ہونا صحیح ہے اس لئے کلمۂ طیبہ کا توحید کے لئے ہونا شرعی ہے لغوی نہیں کیونکہ لغت میں کلمۂ طیبہ لفظ اللہ کے کلی ہونے کی وجہ سے اگرچہ توحید پر دلالت نہیں کرتا لیکن چونکہ شریعت میں لفظ اللہ سے صرف ذات واجب الوجود مراد ہوتی ہے اس لئے وہ اب بھی توحید پر دال ہے ــــ مگر بہتر یہاں پر صحیح کا استعمال تھا اس لئے کہ لفظ اللہ اگر کلی ہو تو اس کا استعمال صفت کے لئے جائز ہوتا حالانکہ وہ کبھی بھی جائز نہیں نیز اس کے کلی ہونے سے ذات باری پر دلالت کرنے والا کوئی ایسا اسم باقی نہیں رہتا ہے جس پر اس کے صفات کا حمل ہو سکے۔

قولہ ولدلالتہ الخ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ میں حمد پر جو لام ہے وہ آیا استغراقی ہے یا جنسی اور لِلّٰہِ پر لام جارہ ہے جو اختصاص و انحصار کے لئے آیا ہے لہٰذا معنی یہ ہے اِنْحِصَارُ کُلِّ فَرْدٍ مِّنْ اَفْرَادِ الْحَمْدِ لِلذَّاتِ المستجمع لجمیع صفات الکمال یعنی افراد حمد میں سے ہر فرد کا انحصار اس ذات کے لئے ثابت ہے جو تمام صفات کمالیہ کے جامع ہے اور قاعدہ ہے کہ جب کسی شئی کو کسی ایسی شئی کے لئے ثابت کیا جائے جو صراحۃً یا ضمنًا کسی صفت کے ساتھ متصف ہو تو وہ صفت اس شئی کے ثبوت کے لئے علت ہوتی ہے جیسے اکرمتُ زیدًا عالمًا میں زید صفت علم کیساتھ متصف ہے اور اسکے لئے اکرام کا ثبوت ہے لہٰذا علم

زید کے اکرام کیلئے علت ہوا۔ اسیطرح یہاں ذات مستجمع صفات کمالیہ کے ساتھ متصف ہے اور اس کے لیے افراد حمد میں سے ہر فرد کا انحصار ہے۔ لہٰذا صفت استجماع جمیع صفات، حمد کے ہر فرد کے انحصار کی علت ہوئی اور یہ علت اسم جلالت کے معنی سے حاصل ہے لہٰذا الحمدللہ اس منزل میں ہوگیا گویا مطلق حمد اس ذات کے حق میں منحصر ہے جو جمیع صفات کمالیہ کا مستجمع ہے

قولہ ۳ من حیث ہو الخ :— حیثیت کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ اطلاقیہ ۲۔ تقییدیہ ۳۔ تعلیلیہ اسلیے کہ حیثیت بحیث پر معنی زائد کا فائدہ دیتی ہے۔ یا نہیں اگر نہیں دیتی تو حیثیت اطلاقیہ ہے۔ جیسے الانسان من حیث ہو انسان اور اگر فائدہ دیتی ہے تو دو حال سے خالی نہیں آیا ترتب حکم کا حیثیت و محیث دونوں پر ہے یا نہیں اگر دونوں پر ہے تو حیثیت تقییدیہ ہے جیسے تشخص میں تشخص کو جزء ماننے کی تقدیر پر یوں کہا جائے زید من حیث انہ متشخص شخص اور اگر حکم کا ترتب دونوں پر نہیں بلکہ صرف ایک یعنی محیث پر ہے تو حیثیت تعلیلیہ ہے۔ جیسے زیدٌ مکرمٌ من حیث انہ عالم۔ اور یہاں پر حیثیت سے مراد یہی تیسری قسم یعنی تعلیلیہ ہے اس لیے کہ مطلق حمد کے منحصر ہونے کا حکم صرف اس محیث پر ہے جو جمیع صفات کمالیہ کے جامع ہے اس حیثیت پر نہیں جو جمیع صفات کمالیہ کا جامع ہونا ہے بلکہ جمیع صفات کمالیہ کا جامع ہونا اسی حکم انحصار کی علت ہے۔

قولہ ۴ فکان کدعوی الشیٔ الخ :— یعنی الحمدللہ جو کہ الحمد مطلقاً منحصرٌ فی حق من الخ کے منزل میں ہے دعویٰ قطعیہ ہے شئی کے اس دعویٰ کی مثل ہے جو بیّنہ و برہان کیساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ دعویٰ قطعیہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس کا یقین ایسے حد اوسط کے واسطہ سے ہوتا ہے کہ اس کا تصور احد الطرفین کے تصور کے لیے لازم ہو جیسے الاربعۃ زوج کا یقین منقسم بمتساویین کے واسطہ سے اس طرح ہوتا ہے کہ ذہن ایک قیاس ترتیب دیتا ہے کہ الحمد مطلقاً صفۃٌ کمالیۃٌ وکل صفۃٍ کمالیۃٍ منحصرٌ فی حق من الخ لہٰذا صفت کمالیہ کا تصور منحصر فی حق من الخ کے تصور کے لیے لازم ہے واضح ہو کہ متن میں چونکہ دلیل مذکور نہیں اس لیے مصنف نے فکان کدعوی الشیٔ الخ فرمایا فکان دعوی الشیٔ ببیّنۃ و برہان نہیں

قولہٗ الذی ہدانا الخ اَلْہِدَایَۃُ قِیْلَ ہِیَ الدَّلَالَۃُ الْمُوْصِلَۃُ اَیِ الْاِیْصَالُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ وَقِیْلَ ہِیَ اِرَاءَۃُ الطَّرِیْقِ الْمُوْصِلِ اِلَی الْمَطْلُوْبِ وَالْفَرْقُ بَیْنَ ہٰذَیْنِ الْمَعْنَیَیْنِ اَنَّ الْاَوَّلَ یَسْتَلْزِمُ الْوُصُوْلَ اِلَی الْمَطْلُوْبِ بِخِلَافِ الثَّانِیْ فَاِنَّ الدَّلَالَۃَ عَلٰی مَا یُوْصِلُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ لَا یَلْزَمُ اَنْ تَکُوْنَ مُوْصِلَۃً اِلٰی مَا یُوْصِلُ فَکَیْفَ یُوْصِلُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ.

ترجمہ :— لفظ ہدایت کے بارے میں بعض کا قول ہے کہ وہ دلالت ہے جو مطلوب تک پہونچا نے والی ہو یعنی ہدایت مطلوب تک پہونچانا ہے اور بعض کا قول ہے کہ ہدایت اس راستہ کا دکھانا ہے جو مطلوب تک پہونچا نے والا ہو اور ان دونوں معنی کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلا معنی مطلوب تک پہونچنے کو مستلزم ہے اور دوسرا معنی نہیں اس لیے کہ اس راستہ

پر دلالت کرنا جو راستہ مطلوب تک پہونچانے والا ہو اس امر کو لازم نہیں کہ وہ ما یوصل یعنی راستہ تک پہونچانے والا ہو تو وہ دلالت کس طرح مطلوب تک پہونچانے والی ہوگی۔

تشریح :- قولہ الهداية الخ :- ہدایت کے لغوی معنی راہ نمودن یعنی راستہ دکھانا ہے۔ اور اصطلاحی معنی میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف ہے۔ معتزلہ کے نزدیک ہدایۃ الدلالۃ الموصلۃ ای الایصال إلی المطلوب کا نام ہے اور اشاعرہ کے نزدیک ہدایۃ ارادۃ الطریق الموصل الی المطلوب کا نام ہے۔ دونوں معنی میں دو طریقہ سے فرق ہے۔ پہلے معنی میں وصول لازم ہے اس لیے کہ اس میں ایصال دلالت کی صفت ہے اور ایصال کے لیے وصول لازم ہے۔ لہٰذا پہلے معنی میں وصول لازم ہوا۔ جس طرح تکسیر کے لیے انکسار اور تقطیع کے انقطاع لازم ہے بر خلاف دوسرا معنی کہ اس میں وصول لازم نہیں کیونکہ اس میں ایصال دلالت کی صفت نہیں بلکہ اس طریق کی صفت ہے جو دلالت کا مضاف الیہ ہے۔ ۲۔ دوسرا معنی وجود و تحقق کے اعتبار سے عام مطلق ہے۔ اور پہلا معنی خاص مطلق لہٰذا جب پہلا معنی یعنی ایصال متحقق ہوگا تو دوسرا معنی یعنی اراءۃ بھی متحقق ہوگی۔ لیکن جب اراءۃ متحقق ہو تو لازم نہیں کہ ایصال بھی متحقق ہو۔ لہٰذا پہلا معنی مومن کے ساتھ خاص ہے۔ کافر و مشرک کے لیے جائز نہیں اور دوسرا معنی مومن و کافر و مشرک سب کو عام ہے۔ اعتراض : دونوں معنی میں جو ایصال ہے اس سے کیا مراد ہے؟ آیا ایصال بالفعل یا بالقوہ یا دونوں سے عام، کل کے کل باطل ہیں لیکن پہلا معنی، اس لیے کہ اس تقدیر پر دونوں معنی وصول إلی المطلوب کو مستلزم ہیں لہٰذا دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں لیکن دوسرا اور تیسرا اسلئے کہ ان تقدیروں پر بھی ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا۔ کیونکہ ایصال بالقوۃ اور ایصال عام، دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ جواب :- دونوں معنی میں ایصال سے مراد ایصال بالفعل ہے۔ اور فرق دونوں کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ دوسرے معنی میں ایصال طریق کی صفت ہے۔ لہٰذا یہ وصول إلی المطلوب کو مستلزم نہیں اس لیے کہ جب طریق کی اراءۃ، طریق کے وصول کو مستلزم نہیں تو مطلوب کے وصول کو کس طرح مستلزم ہوگی۔ بر خلاف پہلا معنی کہ اس میں ایصال بالفعل دلالت کی صفت ہے لہٰذا یہ مطلوب کے وصول کو مستلزم ہے۔

قولہ الایصال الی المطلوب :- ایصال إلی المطلوب، دلالت موصولہ کا لازم ہے۔ لہٰذا یہ تفسیر جو کی گئی تفسیر باللازم ہے۔ اس عبارت سے درحقیقت ایک وہم کا ازالہ کیا گیا ہے۔ وہم یہ کہ ہدایت کا پہلا معنی دلالت موصولہ ہے۔ جس کے معنی اراءۃ الطریق ہے حالانکہ اس کا یہ معنی پہلا نہیں بلکہ دوسرا ہے ازالہ کا حاصل یہ کہ دلالت موصلہ سے مراد یہاں پر ایصال إلی المطلوب ہے اراءۃ الطریق نہیں۔

وَالْاَوَّلُ[1] مَنْقُوْضٌ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى اِذْ لَا يُتَصَوَّرُ الضَّلَالَةُ بَعْدَ الْوُصُوْلِ اِلَى الْحَقِّ وَالثَّانِیْ مَنْقُوْضٌ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّكَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ فَاِنَّ النَّبِیَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ شَانُهٗ اِرَاءَةَ الطَّرِيْقِ وَالَّذِیْ يُفْهَمُ مِنْ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِیْ

حَاشِیۃِ الکشَّافِ ھُوَ اَنَّ الھدایۃَ لفظٌ مشترکٌ بَیْنَ ھٰذَیْنِ المعنیَیْنِ وحینئذٍ یَظْھَرُ اِنْدِفَاعُ کِلَا النَّقضَیْنِ وَیرتفعُ اَلخِلافُ مِن البَیْنِ وَمَحْصُولُ کَلامِ المُصَنِّفِ فِی تِلْکَ الحَاشِیَۃِ اَنَّ الھدایۃَ یتعدّی اِلَی المفعولِ الثانی تارۃً بنفسہٖ نحو اِھدنا الصِّراطَ المُستقیم وتارۃً بِاِلٰی نحو واللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشاءُ اِلیٰ صِراطٍ مُّستقیم وتارۃً باللامِ نحو اِنَّ ھٰذا القُرآنَ یَھْدِیْ لِلَّتِیْ ھِیَ اَقْوَمُ فمعناھا علی الاستعمالِ الاوّلِ ھو الایصالُ وعلی الباقیینِ اِرَاءَۃُ الطَّرِیْقِ ۔

ترجمہ :۔ اور دلالت کا پہلا معنی اللہ تعالیٰ کے قول اِنَّکَ فَہَدَیْنَاھُمْ فاستحبوا العمیٰ علی الھدیٰ سے منقوض ہے اسلئے کہ حق تک پہونچنے کے بعد گمراہی متصور نہیں ہوتی اور دوسرا معنی اللہ تعالیٰ کے قول لاتھدی من احببت سے منقوض ہے اسلئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان راستہ دکھانا ہے اور مصنف کے اس کلام سے جو حاشیۂ کشاف میں ہے ۔ یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہدایت ایسا لفظ ہے جو مذکورہ بالا دونوں معنوں کے درمیان مشترک ہے اور اس وقت دونوں نقیضیں ختم ہو جائیں گی۔ اور درمیان سے اختلاف مٹ جائے گا۔ اور مصنف کے اُس کلام کا خلاصہ جو حاشیۂ کشاف میں ہے، یہ ہے کہ ہدایت کبھی مفعول ثانی کی طرف متعدی بنفسہ ہوتی ہے جیسے اِھدنا الصراط المستقیم اور کبھی اِلیٰ کے واسطے سے متعدی ہوتی ہے جیسے واللہ یھدی مَنْ یشاء اِلیٰ صراط مستقیم اور کبھی لام کے واسطے سے متعدی ہوتی ہے جیسے اِنَّ ھٰذا القراٰن یَھدی للتی ھی اَقوم، لہٰذا ہدایت کا معنی استعمال اول کی تقدیر پر ایصال ہے اور باقی دونوں استعمال کی تقدیر پر اراءۃ الطریق ہے۔

تشریح :۔ قولہ ۱ والاول منقوض الخ :۔ یعنی ہدایت کا پہلا معنی اللہ تعالیٰ کے قول واما ثمود فھدیناھم فاستحبوا العمیٰ علی الھدیٰ سے منقوض ہے اس لیے اگر اللہ تعالیٰ نے قوم ثمود کو ہدایت بمعنیٔ ایصال کیا اور ایصال کے لیے وصول الی الحق لازم ہے۔ تو لازم آئے گا کہ ان لوگوں کو وصول الی الحق حاصل ہو حالانکہ سیر و تفاسیر کے علاوہ خود قرآن کریم اس پر شاہد ہے کہ وہ لوگ کبھی ایمان نہ لائے بلکہ اپنی ضلالت و گمرہی پر قائم رہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہدایت کے معنی ایصال نہیں ہے اور اگر تسلیم بھی کرلیا جائے کہ ہدایت کے معنی ایصال ہے اور ربّ قدیر نے قوم ثمود ایصال کیا اور ان لوگوں کو وصول الی الحق بھی ہوگیا تو پھر ان لوگوں نے گمراہی کیوں اختیار کی ؛ کیونکہ یہ اس وقت ہوتی ہے جب کہ وصول الی الحق نہ ہو اور جب ہوگیا ہو تو گمراہی کیسی!
لیکن کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ وصول الی الحق کے بعد گمراہی ممکن ہی نہیں بلکہ واقع ہے اس لیے کہ مرتد پہلے حق قبول کرتا ہے پھر شیطان کے بہکانے سے گمراہی اختیار کرلیتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مرتد حقیقۃً حق قبول ہی نہیں کرتا اس لیے کہ جو حق قبول کرے گا وہ کبھی بھی گمراہی کا شکار نہیں ہو سکتا اسلئے کہ مولیٰ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے "مَنْ یَّھدِہِ اللّٰہُ فلا مضل لہٗ" یعنی جس کو اللہ تعالیٰ ہدایت دے وہ کبھی گمراہ نہیں ہو سکتا

قولہ ۲ والثانی منقوض :۔ یعنی ہدایت کا دوسرا معنی اللہ تعالیٰ کے قول اِنَّکَ لاتھدی مَنْ اَحببتَ سے منقوض ہے اس لیے کہ آیت کریمہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے حق میں نازل ہوئی ہے کہ اگر اس میں ہدایت کے معنی اراءۃ الطریق لیا جائے

تو لازم   کہ ارادۃ الطریق ان کے لیے جائز نہ ہو حالانکہ یہ بعثت نبوی کے خلاف ہے۔ کیونکہ نبی کریم کی بعثت، طریق حق کی ارادۃ کے لیے ہوئی ہے۔ لیکن کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ ارادۃ الطریق ایک حقیقی ہوتی ہے اور دوسری مجازی۔ اور ارادۃ حقیقی رب کریم کیساتھ خاص ہے، اور مجازی ماسوائے رب کو عام ہے۔ اور یہاں ارادۃ سے مراد حقیقی ہے۔ لہٰذا اس کو نبی کریم سے نفی کرنا صحیح ہے جس طرح "وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ رَمٰی" میں رمی کی نفی کی گئی ہے۔ حالانکہ   کا صدور نبی کریم سے ہوا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس لیے کہ   آیت میں رمی کی نفی سانحۂ محیّر العقول کی وجہ سے ہوئی ہے اور وہ ایک مشت کنکری کا تمام محاصرین کی آنکھوں میں گرنا اور ہر ایک کی آنکھوں کا خیرہ   برخلاف پہلی آیت کہ اس میں کوئی بھی سانحہ محیّر العقول نہیں

قولہ ۳۵ والذی یُفہِم الخ:۔ یعنی لفظ ہدایت مذکورہ دونوں معنی کے درمیان مشترک ہے۔ کبھی ایصال الی المطلوب کے لیے مستعمل ہوتا ہے اور کبھی ارادۃ الطریق کے لیے۔ مگر ہر ایک پر دلالت کرنے کے لیے قرینہ کا ہونا ضروری ہے خواہ قرینہ مقالیہ ہو یا حالیہ۔ اور قرینہ مقالیہ وہ ہے جو حاشیۂ کشاف سے حاصل ہے کہ لفظ ہدایت کبھی بلا واسطہ مفعول ثانی کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ اور کبھی اِلیٰ اور لام کے واسطہ سے، لیکن بلا واسطہ جیسے اِہْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ میں مفعول اول ضمیر "نا" ہے اور مفعول ثانی "صراط مستقیم" جو بلا واسطہ ہے اور اِلیٰ کے واسطہ سے جیسے "وَاللّٰہُ یَہْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ" میں مفعول اوّل "مَنْ یَّشَآءُ" ہے اور مفعول ثانی "اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ" جو اِلیٰ کے واسطہ سے ہے اور لام کے واسطہ سے جیسے "اِنَّ ہٰذَا الْقُرْاٰنَ یَہْدِیْ لِلَّتِیْ ہِیَ اَقْوَمُ" میں مفعول اول "اَلنَّاس" مقدر ہے اور مفعول ثانی "لِلَّتِیْ ہِیَ اَقْوَمُ" جو لام کے واسطہ سے ہے۔

لہٰذا اگر ہدایت بلا واسطہ متعدی ہے تو اس کا معنی ایصال ہوگا اور اگر اِلیٰ یا لام کے واسطہ سے ہے تو اس کا معنی ارادۃ الطریق ہوگا۔ اور یہاں پر انک لاتہدی من احببت میں چونکہ ہدایت مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہے۔ اس لیے کہ مفعول اول "من احببت" ہے اور مفعول ثانی "الصراط المستقیم" مقدر ہے۔ لہٰذا اس کا معنی ایصال الی المطلوب ہوگا۔ اور اس پر قرینہ حالیہ بھی ہے۔ اور وہ پہلی آیت میں ہدایت کے دوسرے معنی کا صحیح ہونا اور پہلے معنی کا محال ہونا اس لیے کہ یہ اس امر پر قرینہ ہے کہ جو صحیح معنی ہو وہی معنی مراد ہوگا اور وہ ارادۃ الطریق ہے۔ اسی طرح دوسری آیت میں پہلے معنی کا صحیح ہونا اور دوسرے معنی کا محال ہونا قرینہ حالیہ ہے۔ اس لیے کہ یہ حالت بھی اس امر پر قرینہ ہے کہ جو معنی صحیح ہو وہی معنی مراد ہوگا۔ اور وہ ایصال الی المطلوب ہے۔ لہٰذا اس وقت دونوں نقیضین مندفع اور درمیان سے اختلاف ختم ہوگیا۔ نیز یہ بھی معلوم ہوگیا کہ مصنف کے قول "الذی ہدانا سواء الطریق" میں ہدایت سے مراد ایصال الی المطلوب ہے۔ اس لیے کہ اس کا مفعول اول ضمیر "نا" ہے اور مفعول ثانی "سواء الطریق" ہے جو بلا واسطہ ہے۔ سوال: بیان مذکور سے معلوم ہوا کہ ہدایت کا پہلا معنی حقیقی ہے اور دوسرا معنی مجازی اس لیے پہلا معنی اطلاق سے حاصل ہے اور وہ: ہدایت کا بلا واسطہ مفعول ثانی کی طرف متعدی ہونا اور دوسرا معنی تقیید سے حاصل ہے اور وہ ہدایت کا اِلیٰ یا لام کے واسطہ سے مفعول ثانی کی طرف متعدی ہونا اور اطلاق، علامت حقیقت ہے اور تقیید علامت مجاز اس لیے کہ جب

کوئی لفظ بلا انضمام لفظِ آخر مطلق استعمال کیا جائے تو اس سے معنی حقیقی مراد لیا جاتا ہے اور جب لفظ آخر کے انضمام کے ساتھ استعمال کیا جائے تو اس سے معنی مجازی مراد لیا جاتا ہے جیسے لفظ نور و ظلمت کو جب بلا انضمام لفظ آخر استعمال کیا جائے تو ان کے حقیقی معنی متعارف سمجھا جاتا ہے۔ اور جب لفظ ظلمت کیساتھ لفظ کفر کو ملایا جائے تو معنی مجازی یعنی ضلالت و گمراہی سمجھی جاتی ہے اور لفظ نور کے ساتھ ایمان کو ملایا جائے تو معنی مجازی یعنی ہدایت سمجھی جاتی ہے اسی طرح لفظ ہدایت کو بلا واسطہ استعمال کیا جائے تو معنی حقیقی یعنی ایصال اور جب بواسطہ اِلیٰ یا لام استعمال کیا جائے تو معنی مجازی یعنی ، ارادۃ الطریق سمجھی جاتی ہے حالانکہ تحقیق اس کے برخلاف ہے جواب :۔ تقییدکی دو قسمیں ہیں۔ اوّل وہ ہے، جو لوازم معنی کے ذریعہ ہو جیسے وہ تقیید جو فاعل یا مفعول کے ذریعہ ہوتی ہے۔ دوم وہ ہے جو ایسے لفظوں کے ذریعہ ہو کہ اگر وہ نہ ہوں تو دوسرا معنی سمجھا جائے اور یہاں پر تقیید سے مراد پہلی قسم ہے۔ اور یہ علامت مجاز نہیں اور جو علامت مجاز ہے وہ دوسری قسم ہے لیکن پہلی قسم مراد اس لیے ہے کہ ہدایت کی تقیید مفعول ثانی کے ذریعہ کی گئی ہے اور مفعول ثانی ہدایت کے لوازم میں سے ہے اس لیے کہ ہدایت فعل متعدی ہے اور فعل متعدی کا سمجھنا مفعول کے سمجھنے پر موقوف ہے اور موقوف علیہ موقوف کے لیے لازم ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا مفعول ثانی ہدایت کے لوازم میں سے ہوا

قولہ ۱۴ لفظ مشترک الخ:۔ــــــ مشترک کی دو قسمیں ہیں۔ ا۔ لفظی ۲۔ معنوی ، مشترک لفظی وہ لفظ ہے جو متعدد معنوں کے لئے وضع کیا گیا ہو اور اس کے مصداق بھی متعدد ہوں۔ جیسے عین کے معنی ذہب اور شمس اور رکبتہ ہیں اور مشترک معنوی وہ لفظ ہے جو ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو لیکن اس کے مصداق ایک نہیں متعدد ہوں۔ جیسے انسان کے معنی ایک یعنی حیوان ناطق ہے لیکن اس کے مصداق زید ، بکر ، خالد وغیرہ متعدد ہیں اور یہاں پر ہدایت کو جو مشترک کہا گیا ہے اس سے مراد مشترک لفظی ہے اس لئے کہ اس کی وضع متعدد معنوں یعنی ارادۃ الطریق اور ایصال الی المطلوب کے لئے ہوئی ہے مگر حق یہ ہے کہ ہدایت مشترک معنوی کی طرح مشترک لفظی بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ مشترک لفظی و معنوی وضع کے اعتبار سے ہوتے ہیں اور ہدایت کے معنی جو ارادۃ الطریق و ایصال الی المطلوب ہیں ، استعمال کے اعتبار سے ہیں جیسا کہ اس پر حاشیۂ کشاف کی عبارت " نعم نا علی الاستعمال الاول ہو الایصال الخ" اور میر زاہد بر ملا جلال کی عبارت " فانہ یدل علی تعدد نحو استعمال الہدایتہ فی المعنیین لا علی تعدد وضعہا المعنیین" دلالت کرتی ہے۔

قولہ ۱۵ یرتفع الخلاف الخ:۔ سوال :۔ــــ اختلاف ختم نہیں ہوگا اس لئے کہ جس کو مصنف نے حاشیۂ کشاف میں بیان فرمایا ہے یعنی ہدایت کا مشترک ہونا ، مذکورہ بالا دونوں مذہبوں کے علاوہ تیسرا مذہب ہے اور ایک مذہب دوسرے مذہب کے اختلاف کے ختم کرنے کا سبب نہیں بن سکتا کیونکہ ہر ایک مذہب اپنی جگہ مستقل ہوا کرتا ہے۔ جواب :۔ ہدایت کا مشترک ہونا کوئی مستقل مذہب نہیں بلکہ مذکورہ بالا دونوں مذہبوں میں داخل ہے اور ان کے اندر جو اختلاف ہے وہ محض عدم تعمق نظر کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ کوئی اگر اس پر غور کرے کہ ہدایت کا استعمال کبھی ایصال الی المطلوب اور کبھی ارادۃ طریق کے لیے ہوتا ہے تو کوئی اختلاف پیدا نہیں ہو سکتا

قولہ سواء الطریق اَیْ وَسطہ الّذی یُفضی سالکہ اِلی المطلوب البتۃ وہذا کنایۃ عَن الطریق المستوی اِذ ہما متلازمان وہذا المراد من فسّرہ بالطریق المستوی وَالصّراط المستقیم ثم المراد بہ امّا نفس الامر عموماً او خصوص ملّۃ الاسلام والاوّل اَولٰی لحصول البراعۃ الظاہرۃ بالقیاس اِلی قسمی الکتاب۔

ترجمہ —— یعنی اُس راستہ کی بیچ جو اس کے چلنے والے کو مطلوب تک یقینی طور پر پہونچا تا ہو اور سواء الطریق، الطریق المستوی سے کنایہ ہے اسلیے کہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں اور یہی مراد انکی بھی ہے جنھوں نے سواء الطریق کی تفسیر الطریق المستوی اور الصراط المستقیم سے کی ہے پھر الطریق المستوی یا الصراط المستقیم سے مراد آیا نفس الامر ہے یا خاص ملتِ اسلامیہ اور پہلا معنی اس براعت استہلال کے حاصل ہونے کی وجہ سے اولیٰ ہے جو کتاب کی دونوں قسم علم منطق و علم کلام کی جانب قیاس کرنے سے ظاہر ہے

التشریح —— قولہ اَیْ وَسطہ الّذی الخ یعنی سواء کا معنی وسط ہے صراح میں ہے سواء الشئ بمعنی وسط الشئ۔ منجد میں ہے اَلسّواءُ بمعنی الوسط بین الحدین لہذا سواء الطریق کا معنی ہوا وسط الطریق اور سواء الطریق میں چونکہ صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے لہذا اس کا معنی یہ ہوا الطریق الوسط اور یہ طریق مستوی سے کنایہ ہے اس لیے کہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں کیونکہ جب دو نقطے فرض کئے جائیں اور ان میں سے ایک مبداء اور دوسرا منتہیٰ ہو اور مبداء سے منتہیٰ تک ایک خط مستقیم اور باقی اس کے دائیں بائیں جتنے خطوط ممکن ہوسکیں کھینچے جائیں تو پہلا خط طریق وسط اور وہی طریقِ مستوی بھی کہلائے گا اور باقی دوسرے خطوط طریقِ وسط اور طریقِ مستوی کے علاوہ کہلائیں گے۔

قولہ ہٰذا المراد الخ اس عبارت سے شارح اس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں جو ان کے استاذ محقق ملا جلال الدین دوّانی کی تفسیر الطریق المستوی والصراط المستقیم پر وارد ہوتا ہے اور وہ اعتراض یہ کہ یہ تفسیر تین تکلفات پر مشتمل ہے (۱) سواء کو بمعنی استواء کرنا (۲) استواء کو بمعنی مستوی کرنا (۳) سواء الطریق کی اضافت کو از قبیل اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کرنا اور ظاہر ہے ان میں لغت کی مخالفت کے ساتھ تکلف بھی ہے جواب یہ کہ تفسیر مذکور سواء الطریق کا ترجمہ اور اصل ترکیب کا بیان نہیں کہ تکلف پیدا ہو بلکہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ سواء الطریق، طریق مستوی اور صراطِ مستقیم سے کنایہ ہے جسطرح طویل النجاد (لمبے پرتلے والا) کنایہ ہے طویل القامۃ (لمبے قد والا) ہونے سے۔

قولہ وَالصّراط المستقیم۔ طریق مستوی کے بعد صراطِ مستقیم کا ذکر فضول ہے اس لیے کہ ایک شئی کے بعد دوسری شئی کا ذکر کسی فائدہ کے لیے ہوا کرتا ہے اور یہاں پر کوئی فائدہ نظر نہیں آتا کیونکہ جو معنی طریقِ مستوی کا ہے وہی صراطِ مستقیم کا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے دو فائدے ہیں ایک اس امر پر تنبیہ کرنا کہ جو معنی طریقِ مستوی کا ہے وہی صراطِ مستقیم کا ہے۔ دوسرا اس امر پر تنبیہ کرنا کہ استواء سے یہاں مراد استقامت ہے۔

قولہ ثمّ المرادُ بہ الخ یعنی سواء الطریق سے مراد آیا عام امورِ حقہ ہیں یا خاص ملتِ اسلامیہ، اس میں

ضمیر مجرور کا مرجع علی سبیل البدلیۃ مکنی عنہ یعنی طریق مستوی وصراط مستقیم اور کنایہ یعنی سواء الطریق دونوں ہو سکتے ہیں لہٰذا پہلی تقدیر پر مصنف کے قول الذی ہدانا سواء الطریق کا معنی یہ ہے کہ جس خدائے پاک نے ہمیں امور حقہ کی ہدایت دی اور دوسری تقدیر پر یہ ہے کہ جس خدائے پاک نے ہمیں ملت اسلامیہ کی ہدایت دی لیکن یہاں پر پہلا معنی زیادہ مناسب ہے کیونکہ اس صورت میں براعت استہلال کا معنی حاصل ہوتا ہے اس لیے کہ براعت استہلال کہتے ہیں خطبہ میں ان امور کا ذکر کرنا جو مقصود کی طرف اشارہ کرے اور یہاں پر مصنف کا مقصود چونکہ کتاب کو دو قسموں کی طرف تقسیم کرنا ہے اول علم منطق اور دوم علم کلام کیطرف اسلئے عام امور حقہ مراد لینے میں مقصود کی طرف اشارہ ہوتا ہے خاص ملت اسلامیہ میں نہیں۔ سوال عام امور حقہ مراد لینے میں براعت استہلال کا معنی حاصل نہیں ہوتا کیونکہ براعت استہلال کے لئے جو امور خطبہ میں بیان کئے جاتے ہیں ان امور کا مقصود کے ساتھ خاص ہونا ضروری ہے اور یہاں پر عام امور حقہ مقصود یعنی کتاب کی دونوں قسموں کے ساتھ خاص نہیں بلکہ دوسروں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جواب براعتِ استہلال سے مراد اصطلاحی معنی نہیں بلکہ اس کا مجازی معنی یعنی مناسبت ہے اور وہ یہاں پر پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کے لئے جو امور بیان کئے جاتے ہیں وہ اگرچہ مقصود کیساتھ خاص نہیں لیکن اس کے مناسب ضرور ہیں اس لئے شارح کو لحصول البَراعۃِ کے بجائے لحصُول المناسبۃِ کہنا چاہئے تھا جس طرح سے علامہ سید ہروی نے میر زاہد بر ملا جلال میں فرمایا ہے وَالاَوّلُ اَنسبُ لانّہٗ مناسبٌ لِلقِسمَی المنطق والکلام الخ

قولہ اوخصوص ملۃ الاسلام الخ:۔ لفظ خصوص کو مرفوع و منصوب دونوں پڑھا جاتا ہے۔ مرفوع کی صورت میں اس کا عطف نفس الامر پر ہے لہٰذا تقدیر عبارت یہ ہے اَوِ المرادُ بہٖ خصُوصُ مِلّۃِ الْاِسْلَامِ اور خصوص کی اضافت ملۃ الاسلام کی طرف اخلاق ثیاب کی طرح اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے ہے۔ اور منصوب کی صورت میں خصوص کا عطف عموماً پر ہے لہٰذا تقدیر عبارت یہ ہے اَو یخصّ نفسُ الامرِ خصُوصًا اور اسی طرح ملّۃُ الاسلام کو بھی مرفوع و منصوب دونوں پڑھا جا سکتا ہے۔ مرفوع کی صورت مبتدا مقدر کی خبر ہوگی۔ لہٰذا تقدیر عبارت یہ ہے ھُوَ مِلّۃُ الاِسلام اور منصوب کی صورت میں اعنی فعل مقدر کا مفعول بہ ہوگی لہٰذا تقدیر عبارت یہ ہے اعنی ملّۃَ الاسلام۔

وَجَعَلَ لَنَا التَّوفِیْقَ خَیْرَ رَفِیْقٍ ؕ

ترجمہ:۔ اور توفیق کو ہمارا بہتر ساتھی بنایا

قولہ وجعل لنا الظرفُ اِمّا متعلقٌ بجعلَ وَاللامُ لِلاِنتفاعِ کَمَا قِیلَ فِی قولہٖ تعالیٰ جَعَلَ لَکُمُ الاَرضَ فِرَاشًا وَاِمّا بِرَفیق۔ ویکونُ تقدیمُ معمُولِ المُضافِ الیہ علَی المُضَافِ لِکونہٖ ظرفًا وَالظّرفُ مِمّا یتوسّعُ فِیہِ مالا یتوسّعُ فِی غَیرِہٖ وَالاَوّلُ اَقربُ لفظًا والثّانی مَعنیً قولہ التوفیق ھُوَ توجیہُ الاَسبابِ نحوَ المَطلوبِ الخَیرِ

ترجمہ :۔۔۔ ظرف آیا جعل کے ساتھ متعلق ہے اور لام اختصاص کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کے قول جعل لکم الارض فراشاً میں کہا گیا ہے۔ اور یا وہ رفیق کے ساتھ متعلق ہے اور اس وقت مضاف پر مضاف الیہ یعنی رفیق کے معمول کی تقدیم معمول کے ظرف ہونے کی وجہ سے ہوگی اور ظرف اس میں سے ہے جسمیں معمول کی تقدیم جائز ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ میں جائز نہیں اور پہلی صورت لفظ کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے اور دوسری صورت معنی کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے توفیق وہ مطلوب خیر کی جانب اسباب کو متوجہ کرنا ہے۔

تشریح :۔۔۔ قولہ الظرف الخ :۔۔۔ حرف جر کو ظرف کہا جاتا ہے اور ظرف کے لئے متعلق کا ہونا ضروری ہے خواہ مذکور ہو یا مقدر اگر مقدر ہے تو اس کو ظرف مستقر کہا جاتا ہے اور اگر مذکور ہے تو اس کو ظرف لغو کہا جاتا ہے اور یہاں پر ظرف سے مراد ظرف لغو ہے جس کا متعلق جعل ہے یا رفیق لیکن رفیق معنی کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے اور جعل لفظ کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے۔ لیکن رفیق معنی کے اعتبار سے زیادہ قریب اس لئے ہے کہ جب ظرف کا متعلق جعل ہوگا تو یہ معلوم نہ ہوسکے گا کہ توفیق کس کا رفیق ہے لیکن جب اس کا متعلق رفیق ہوگا تو یہ متعین ہو جائے گا کہ توفیق مصنف کا رفیق ہے لہٰذا تقدیر عبارت یہ ہوگی جعل التوفیق خیر رفیقنا نیز ظرف کا متعلق رفیق ہونے سے یہ سمجھ میں آئے گا کہ جس نعمت سے مصنف فیضیاب ہوئے ہیں اسی نعمت پر انہوں نے حمد بیان فرمائی ہے اور ظاہر ہے اس نعمت پر حمد بیان کرنا جس سے حامد فیضیاب ہوا قوی ہوتی ہے اس حمد سے کہ جس سے حامد فیضیاب نہ ہو مثلاً وہ شخص جو حافظ و قاری ہو یوں کہے "الحمد للہ الذی جعلنی حافظاً و قاریاً" اقویٰ ہے اس سے جو حافظ و قاری نہ ہو اور یوں کہے اَلحمدُ للہِ الَّذِی جَعَلَنِی حَافِظاً وَقَارِیاً برخلاف اس صورت میں جب کہ ظرف کا متعلق جعل ہو تو معنی کے اعتبار سے زیادہ قریب نہیں اس لئے کہ اس صورت میں حمد کا اقویٰ و غیر اقویٰ ہونا ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ رفیق کے بعد "لنا" اور "لغیرنا" دونوں کے مقدر ہونے کا احتمال ہے۔ اور لنا کے مقدر ہونے کی صورت میں حمد اقویٰ ہوتی ہے کیونکہ تقدیر عبارت یہ ہے جعلُ التوفیقُ خیرَ رفیقِنا اور لغیرنا کی صورت میں حمد غیر اقویٰ ہوتی ہے کیونکہ تقدیر عبارت یہ ہے جعل التوفیق خیر رفیق غیرنا، اسی وجہ سے جعل کا متعلق معنی کے اعتبار سے زیادہ قریب نہیں نیز اس صورت میں تخلل جعل بین الشئی وذاتیاتہ ولوازمہ لازم آتا ہے۔ لیکن ظرف کا متعلق رفیق ہونے سے لفظ کے اعتبار سے زیادہ قریب اسلئے نہیں ہے کہ اس تقدیر پر مضاف الیہ (رفیق) کے معمول (لنا) کی تقدیم مضاف (خیر) پر لازم آتی ہے اور یہ جائز نہیں اس لئے کہ جب مضاف پر مضاف الیہ کا معمول مقدم ہوگا تو لازم آئے گا کہ مضاف پر مضاف الیہ بھی مقدم ہو کیونکہ معمول کا تقدم عامل کے تقدم کو مستلزم ہوتا ہے یعنی معمول کے تقدم کا صحیح ہونا اس امر کو مستلزم ہوتا ہے کہ عامل کا تقدم بھی صحیح ہو لہٰذا جب لنا کا تقدم خیر پر صحیح ہوگا تو ضروری ہے کہ رفیق کا تقدم بھی خیر پر صحیح ہو حالانکہ یہ صحیح نہیں ۔۔ اس لئے کہ خیر مضاف ہے اور رفیق مضاف الیہ اور مضاف الیہ کا تقدم مضاف پر کبھی بھی جائز نہیں ہوتا۔ برخلاف اس صورت میں جب کہ ظرف کا متعلق جعل ہو تو محذور مذکور لازم نہیں آئے گا کیونکہ یہاں پر جعل، لنا پر مقدم ہے اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ جعل لفظ کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے لیکن اس کے جواب میں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ معمول کے تقدم کا صحیح ہونا اس وقت مستلزم ہوتا ہے

جبکہ معمول ظرف کے علاوہ ہو لیکن ظرف ہو تو مستلزم نہیں اس لیے کہ ظرف کے اندر اتنی وسعت ہے کہ مقدم ہو کر بھی عامل کے اثر کو قبول کرے کیونکہ اسمیں فعل کی ادنیٰ رائحہ کافی ہوتی ہے اور ظرف کے علاوہ میں یہ وسعت نہیں نیز ظرف کا متعلق رفیق تو مؤخر نہیں بلکہ رفیق مقدم ہے جو عبارت میں مقدر ہے جسکی تفسیر رفیق مؤخر کر رہا ہے تقدیر عبارت یہ ہے جعل خیر رفیق لنا التوفیق خیر رفیق لیکن اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ جب ظرف کا متعلق جعل ہو تو تخلل جعل بین الشئ وذاتیاتہ ولوازمہ کیسے لازم آئے گا ؟ تو اسکا جواب یہ کہ جعل کی دو قسمیں ہیں ایک جعل بسیط دوسری جعل مرکب ، جعل بسیط اس جعل کو کہتے ہیں جو صرف ایک مفعول کو چاہے جیسے قرآن کریم میں ہے جعل الظلمٰت والنور اور جعل مرکب اس جعل کو کہتے ہیں جو دو مفعول کو چاہے جسکا اقتصار ایک مفعول پر نہ ہو جیسے جعل الطین کوزًا مفعول اول کو مجعول اور مفعول ثانی کو مجعول الیہ کہا جاتا ہے اور مجعول و مجعول الیہ کے درمیان نسبت کا امکان ضروری ہے یعنی مجعول الیہ کا وجود مجعول کے لیے نہ واجب ہو اور نہ محال ، اسی وجہ سے شئ اور اسکی ذاتیات ولوازم کے درمیان تخلل جائز نہیں ہوتا . کیونکہ شئ کی ذاتیات اور اس کے لوازم شئ کے لیے واجب ہوتے ہیں اور یہاں پر مجعول توفیق ہے اور مجعول الیہ خیر رفیق اور خیر ، توفیق کا جز ہے اسلیے کہ توفیق کہتے ہیں توجیہ الاسباب نحو المطلوب الخیر کو لہٰذا ظرف کا متعلق جعل ہونے سے تخلل جعل بین الشئ وذاتہ لازم آئیگا جو کہ محال ہے نیز خیر رفیق ، توفیق کا لازم ہے کیونکہ کوئی بھی توفیق بر مذہب جمہور خیر رفیق سے خالی نہیں لہٰذا ظرف کا متعلق جعل ہونے سے تخلل جعل بین الشئ ولازمہ لازم آئیگا جو کہ محال ہے اسی لیے ظرف کا متعلق جعل صحیح نہیں ۔ اس بیان سے توفیق اور خیر کا حال بھی معلوم ہو گیا کہ ظرف کا متعلق توفیق جائز نہیں اور خیر جائز ہے اسی وجہ سے شارح نے اس کا تذکرہ تک نہیں کیا لیکن ظرف کا متعلق توفیق اس لیے جائز نہیں کہ جب خیر مطلق توفیق کا ذاتی ہے تو اس توفیق کا بھی ذاتی ہوگا جو ظرف کیساتھ مقید ہے لہٰذا مجعولیت ذاتیہ لازم آئے گا . اور لیکن ظرف کا متعلق خیر اس لیے جائز ہے کہ خیر اگرچہ توفیق کا ذاتی ہے لیکن وہ خیر جو ظرف کے ساتھ مقید ہے اس کا ذاتی نہیں لہٰذا مجعولیت ذاتیہ لازم نہیں آئے گی ہذا اجمال وان شئت تفصیلہ فلترجع الیٰ حاشیہ میر زاہد علیٰ ملا جلال ۔

قولہ والّلام للانتفاع الخ یہ اُس سوال کا جواب ہے کہ لنا میں لام ، جعل کے ساتھ متعلق ہے اور قاعدہ ہے کہ لام جب جعل کیساتھ متعلق ہو تو وہ اس کے جاعل کی غرض کو بیان کرتا ہے اور یہاں جاعل باری تعالیٰ ہے ۔ لہٰذا باری تعالیٰ کا معلول بالغرض ہونا لازم آئے گا جو ممنوع ہے جیسا کہ اشاعرہ نے کہا ہے کہ اَفعالُ اللّٰہِ تعَالیٰ لا یُعلّلُ بِالاعَراضِ یعنی اللہ تعالےٰ کے افعال معلول بالاغراض نہیں ہوتے . کیونکہ غرض وہ اثر ہے جو فاعل کو کسی فعل پر ابھارے اور یہ رب تعالےٰ کے لئے جائز نہیں اس لیے کہ ابھارنا کبھی صرف بندے کے فائدہ کیلئے ہوتا ہے اور کبھی اللہ تعالےٰ کے لئے بھی ۔ اگر صرف بندہ کے فائدہ کے لیے ہو تو اللہ تعالےٰ کیلئے اضطرار لازم آئے گا جو شان واجب کے خلاف ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کے فائدہ کیلئے بھی ہے تو اضطرار کیساتھ منفعت کا حصول بھی لازم آئے گا ، حالانکہ منفعت کا حصول اس کے لیے ہوتا ہے جس کے صفات بالقوہ ہوں اور اللہ تعالےٰ کے جملہ صفات بالفعل ہیں ۔ جواب یہ کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ اکثریہ ہے کیونکہ لام کبھی انتفاع کے لیے بھی آیا کرتا ہے جیسا کہ رب کے قول جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً ۱۲ میں اور ایسے ہی یہاں بھی انتفاع کے لیے آیا ہے ۔

قولہ هُوَ تَوْجِيهُ الخ لغت میں توفیق بمعنی دادن کسے را بکارے، یعنی کسی شخص کا کسی کام میں ہاتھ بٹانا ہے اور اصطلاح میں اس کا معنی ہے توجیہ الاسباب کلہا نحو المطلوب الخیر یعنی تمام اسباب کو مطلوب خیر کی جانب متوجہ کرنا اور بعض لوگ توفیق کے معنی میں لفظ خیر کو خارج کرکے صرف نحو المطلوب پر اکتفاء کرتے ہیں جو درست نہیں کیونکہ اس میں لفظ کلہا کے اضافہ سے یہ اشارہ ہے کہ شئی کے چند اسباب میں سے صرف ایک یا دو سبب کو متوجہ کرنے کا نام توفیق نہیں جب تک کہ تمام اسباب کو متوجہ نہ کیا جائے، یہ قید شارح کی عبارت میں بھی ملحوظ و مقدر ہے یہ بھی ممکن ہے کہ توجیہ الاسباب میں اسباب پر الف لام استغراق کا ہو لہذا اب مقدر ماننے کی ضرورت نہیں۔ خیال رہے کہ توفیق کے معنی کی تحقیق میں مختلف اقوال ہیں۔ متکلمین میں سے اکثر محققین کا قول ہے کہ التوفیق ہو خلق القدرة علی الطاعة یعنی توفیق وہ قدرت کو طاعت پر پیدا کرنا ہے اور متکلمین میں سے بعض محققین کا قول ہے کہ التوفیق ہو خلق نفس الطاعة یعنی توفیق وہ نفس طاعت کو پیدا کرنا ہے دوسرے بعض محققین کا قول ہے کہ التوفیق ہو جعل التدبیر موافقاً للتقدیر یعنی توفیق وہ تدبیر کو تقدیر کے موافق کرنا ہے دوسرے بعض لوگوں کا قول ہے کہ التوفیق ہو تسہیل طریق الخیر وتسدید طریق الشر یعنی توفیق وہ خیر کے راستہ کو آسان کرنا اور شر کے راستہ کو دشوار کرنا ہے کچھ لوگوں کا یہ بھی قول ہے کہ التوفیق ہو الوقوع من الاستعداد یعنی توفیق وہ استعداد کا واقع ہونا ہے۔

وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى مَنْ اَرْسَلَهٗ هُدًى

ترجمہ :- اور صلوٰۃ وسلام کا نزول ان پر ہو جن کو اللہ تعالیٰ نے ہادی بنا کر بھیجا۔

قولہ والصلوٰۃ ہی بمعنی الدعا، ای طلب الرحمۃ واذا اُسند الی اللہ تعالیٰ تجرد عن معنی الطلب ویُراد بہ الرحمۃ مجازاً قولہ علی من ارسلہ لم یصرح باسمہ علیہ السلام تعظیماً واجلالاً وتنبیہاً علی انہ فیما ذُکر من الوصف بمرتبۃ لا یتبادر الذہن منہ الا الیہ واختار من بین الصفات ہذہ لکونہا مستلزمۃ لسائر الصفات الکمالیۃ مع ما فیہ من التصریح بکونہ علیہ السلام مرسلاً فان الرسالۃ فوق النبوۃ فان المرسل ہو النبی الذی اُرسل الیہ دین وکتاب قولہ ہدًی اِمّا مفعول لہ لقولہ ارسلہ ویصح المراد بالہدی ہدایۃ اللہ حتی یکون فعلاً لفاعل الفعل المعلل بہ اَو ....

حَالٌ شَاذٌ عَنِ الْفَاعِلِ أَوْ عَنِ الْمَفْعُولِ لَهُ فَالْمَصْدَرُ بِمَعْنَى اِسْمِ الْفَاعِلِ أَوْ يُقَالُ

أُطْلِقَ عَلَى ذِي الْحَالِ مُبَالَغَةً نَحْوُ زَيْدٌ عَدْلٌ ؛

ترجمہ:۔ صلوٰۃ بمعنی دعا یعنی طلب رحمت ہے اور صلوٰۃ کی اسناد جب اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو طلب کے معنی سے خالی ہو جائیگی اور اس سے مجازاً رحمت مراد لی جائے گی۔ مصنف نے نبی کریم علیہ السلام کے اسم پاک کو تعظیم و بزرگی کی وجہ صراحۃً بیان نہیں فرمایا اور اس پر تنبیہ کرنے کیلئے بیان نہیں فرمایا کہ ارسلہ جسمیں وصف رسالت مذکور ہے اس مرتبہ میں ہے کہ اس سے ذہن کا تبادر صرف سرکار کی ذات گرامی کی طرف ہوتا ہے۔ اور مصنف نے صفات میں سے اسی وصف رسالت کو اختیار فرمایا چونکہ وہ تمام صفات کمالیہ کو مستلزم ہے باوجودیکہ اس میں اس امر کی تصریح ہے کہ نبی کریم علیہ السلام مرسل ہیں اس لئے کہ وصف رسالت درجہ میں وصف نبوت کے اوپر ہے کیونکہ مرسل وہ نبی ہیں جن کی طرف شریعت اور کتاب بھیجی گئی ہوں ہدیً آیا مصنف کا قول ارسلہ کا مفعول لہٗ ہے اور اس وقت ہدیً سے مراد ہدایتہ اللہ ہوگی، تاکہ ہدیً فعل معلل یہ کے فاعل کا فعل ہوسکے یا ہدیً ارسلہ کے فاعل یا مفعول سے حال واقع ہے اور اس وقت مصدر اسم فاعل کے معنی میں ہوگا یا کہا جائے کہ ذو الحال پر مبالغہ کے طور پر اطلاق کیا گیا ہے جیسے زیدٌ عدلٌ ۔

تشریح:۔ بیانہٗ والصلوٰۃ:۔ مصنف نے صلوٰۃ وسلام کو تحمید کے بعد چند وجہوں سے بیان کیا ہے (۱) اس لئے کہ قرآن کریم میں ہی قل الحمد للہ وسلامٌ علی عبادہ الذین اصطفیٰ یعنی اے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم آپ اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کیجئے اور اس کے ان بندوں پر سلام بجالائیے جو برگزیدہ ہیں۔ رب کریم نے یہاں پر تحمید کے بعد سلام کا حکم دیا ہے (۲) اس لئے کہ نبی کریم علیہ التحیۃ والثناء نے فرمایا کہ خداوند کریم نے مجھے بہت سی کرامتوں کے ساتھ خاص کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب اس کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ میرا بھی ذکر کیا جاتا ہے جیسے کلمۂ توحید میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ رسول گرامی کے نام پاک کا بھی ذکر کیا ہے، لہٰذا جب مصنف نے اللہ تعالیٰ کے نام پاک کا ذکر کیا تو مناسب تھا کہ نبی کریم کے نام پاک کا بھی ذکر کرے اس لئے انہوں نے تحمید کے بعد صلوٰۃ وسلام کا ذکر کیا (۳) اس لئے کہ صلوٰۃ وسلام کے ذکر کرنے میں ثناء کی تکمیل ہوتی ہے کیونکہ نبی کریم اور ان کے آل واصحاب کی ثناء حقیقۃً اللہ تعالیٰ ہی کی ثناء ہوتی ہے (۴) اس لئے کہ نبی کریم، رب کریم اور اس کے بندوں کے درمیان احکام کے پہونچانے میں سفیر کے طور پر ہیں لہٰذا نبی کریم دارین کی سعادت کے حاصل کرنے کے ذریعہ و وسیلہ ہوئے اور جب احکام کے بھیجنے والے کی ثناء بیان کیا تو مناسب تھا کہ ان کے پہونچانے والے کی ثناء بھی بیان کی جائے اس لئے تحمید کے بعد صلوٰۃ وسلام کا ذکر کیا ۔

قولہ ۲ ہی بمعنی الدعاء:۔ یعنی لغت میں صلوٰۃ کا معنی دعا ہے اور دعا کا معنی طلب رحمت ہے لہٰذا صلوٰۃ کا

معنی طلب رحمت ہوا اور صلوۃ کی نسبت چونکہ یہاں پر اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے اس لئے معنی یہ ہے اللہ تعالیٰ کی طلب رحمت اور اللہ تعالیٰ کے لیے طلب محال ہے کیونکہ طلب علامت نقص ہے اور اللہ سبحانہٗ نقص و علامت نقص سے پاک ہے لہٰذا اس سے طلب کے معنی کو خالی کر دیا گیا تو معنی یہ رہا اللہ تعالیٰ کی رحمت اور رحمت کا معنی رقت قلب ہے اور قلب کے لئے جسم ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ جسم و جسمانیت سے پاک و بے نیاز ہے لہٰذا رحمت سے یہاں پر مجازاً احسان مراد ہے واضح ہو کہ صلوۃ کی نسبت جب ملائکہ کی طرف ہو تو اس کا معنی استغفار ہوتا ہے اور جب انسان کی طرف ہو تو اس کا معنی دعا ہوتا ہے اور جب وحوش و طیور کی طرف ہو تو اس کا معنی تسبیح ہوتا ہے۔ اعتراض ملائکہ کی طرف صلوۃ کی نسبت کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ اس صورت میں صلوۃ کا معنی استغفار ہوتا ہے اور استغفار طلب مغفرت کو کہا جاتا ہے اور مغفرت ان کی ہوتی ہے جو گنہ گار ہو اور نبی کریم بلکہ تمام انبیاء کرام ہر طرح کے گناہوں سے پاک ہوتے ہیں ؛ جواب ملائکہ کی طرف صلوۃ کی نسبت کرنا صحیح ہے اس لئے کہ نبی کریم کا جو استغفار کیا جاتا ہے وہ درحقیقت ان کا نہیں بلکہ ان کی امت کا ہے کیونکہ ان کی امت سراپا گنہ گار ہے ولہٗ جوابٌ آخر قد ترکتہٗ لخوف الطول۔ سوال نبی کریم سے ان کی گنہ گار امت کیوں مراد لی جاتی ہے ؛ جواب اس لئے کہ گنہ گار بندوں کو نبی کریم نے اپنی ذات بابرکت کے ساتھ شامل فرمایا ہے جیسا کہ شب معراج میں اللہ تعالیٰ نے نبی کریم سے فرمایا السلام علیک ایہا النبی تو اس وقت آپ نے گنہ گار بندوں کو اپنے ساتھ شامل کر کے السلام علینا فرمایا اور نیک بندوں کو علیحدہ کر کے وعلیٰ عباد اللہ الصالحین فرمایا

قولہ ۳ لم یصرح الخ :۔ یہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ حمد میں رب کریم کے اسم پاک کو صراحۃً بیان کیا گیا اور صلوۃ میں نبی کریم کے اسم پاک کو ضمناً! ایسا کیوں ؛ جواب یہ کہ نبی کریم کے اسم پاک کو بھی صراحۃً بیان کرنا چاہئے تھا لیکن اس کو دو وجہ سے بیان نہیں کیا گیا ایک تعظیم و بزرگی کی خاطر اور دوسری اس امر پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ ایسے مقام پر وصف رسالت سے صرف نبی کریم کی ذات مراد ہوتی ہے گویا یہ وصف، علم کے درجہ میں ہوا۔ لیکن دونوں توجیہیں ضعیف ہیں۔ پہلی اس لیے کہ اسم گرامی کو اگر صراحۃً بیان نہ کرنا نبی کریم کی تعظیم و بزرگی ہے تو خدائے قدیر کے اسم گرامی کو صراحۃً کیوں بیان کیا گیا ، جب کہ عظمت خدا عظمت مصطفےٰ سے درجوں زائد ہے نیز جس طرح نبی کریم کے اسم گرامی کو صراحۃً نہ بیان کرنا تعظیم و بزرگی کی دلیل ہے اسی طرح اس کو صراحۃ بیان کرنا بھی تبرک و تیمن کی دلیل ہے لہٰذا کیا وجہ ہے کہ تعظیم و بزرگی کو اختیار کیا ، اور تبرک و تیمن کو چھوڑ دیا لیکن دوسری وجہ اس لئے کہ خدائے قدیر کی بھی بہت سی ایسی صفتیں ہیں مثلاً رحمٰن ، حیٌ ، لایموتُ وغیرہ کہ جن سے صرف اس کی ذات مراد لی جاتی ہے دوسرے کی نہیں لہٰذا حمد میں اس کی بھی صفت بیان کرنی چاہئے ، اسم جلالت کو کیوں بیان کیا گیا؟ جواب :۔ اس کے دو ہیں ایک یہ ہے کہ رسول گرامی کے اسم پاک کو ضمناً اور خدائے پاک کے اسم پاک کو صراحۃً اسلئے بیان کیا گیا کہ قرآن کریم کی اتباع ہو جائے کہ قرآن کریم میں آیت صلوۃ یعنی اِنَّ اللّٰہَ وملائکتہٗ یُصلّونَ علی النبیِّ یاایہا الذین اٰمنوا صلّوا علیہ وسلّموا تسلیما میں نبی کریم کے اسم پاک صراحۃً مذکور نہیں اور آیت تحمید

یعنی الحمد للہ میں خدائے قدیر کے اسم پاک صراحۃً مذکور ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ جب کسی شیٔ کی دو صورتیں ہوں اور دونوں صحیح ہوں تو ایک کے اختیار کرنے اور دوسرے کے چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں اسی طرح یہاں نبی کریم کے نام پاک کے ذکر کرنے میں تبرک و تیمن حاصل ہے اور چھوڑنے میں تعظیم و بزرگی حاصل ہے اور دونوں صحیح ہیں اسلئے دوسری صورت کو اختیار کیا گیا اور پہلی کو چھوڑ دیا گیا۔

قولہ واختار الخ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ جب سرکار کے وصف ہی کو بیان کرنا ہے تو وصف رسالت ہی کو کیوں خاص کیا گیا؟ دوسرے اوصاف کیوں نہیں؟ جواب یہ کہ ہر انسان کے کچھ ایسے اوصاف ہوتے جن میں سے بعض وصف اعلیٰ ہوتا ہے جو دوسرے اوصاف پر غالب ہوتا ہے مثلاً صحابیت ایسا وصف ہے جو علم وجہل و خلق وسخاوت جیسے اوصاف پر حاوی ہے کیونکہ کوئی بھی انسان ان اوصاف کے ذریعہ وصف صحابیت کے درجہ کو نہیں پہونچ سکتا۔ اسی طرح سرکار کے اوصاف میں سے رسالت بھی ایک ایسا وصف ہے جو باقی دوسرے اوصاف پر غالب اور ان کو جامع و مستلزم ہے کیونکہ وصف رسالت بشری کمال کا منتہیٰ ہے جسکے علاوہ کوئی ایسا وصف نہیں جو بشریت کو مزید فروغ دے سکے اسلئے مصنف علیہ الرحمہ نے وصف رسالت ہی کو بیان فرمایا کہ وہ دوسرے کو بھی مستلزم ہوا اور اس امر کی بھی تصریح ہو کہ سرکار مرسل ہیں۔

قولہ فان الرسالۃ الخ یہ اس سوال کا جواب ہے کہ نبی کریم کے مرسل ہونے کی تصریح سے کیا فائدہ ہے؟ جواب یہ کہ وصف رسالت وصف نبوت سے اعلیٰ ہے کیونکہ مرسل جو وصف رسالت سے متصف ہیں وہ نبی ہیں جن کی طرف کتاب و شریعت جدیدہ بھی گئی ہوں اور نبی جو وصف نبوت سے متصف ہیں وہ ہیں جن کی طرف شریعت جدیدہ بھیجی گئی ہو اور ظاہر ہے جو دو وصف کا حامل ہو وہ ایک وصف کے حامل سے افضل و اعلیٰ ہوتا ہے لہذا وصف رسالت بھی وصف نبوت سے اعلیٰ ہوا اور وصف اعلیٰ کے ذکر سے عظمت شان و رفعت مکان کا ظہور ہوتا ہے مثلاً کوئی اگر حافظ و قاری ہو اور مفتی بھی تو اس کے وصف افتاء کا ذکر اس کی رفعت کو ظاہر کر دیتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے یہ استلزام مذکور کی دلیل بھی ہو جسکا حاصل یہ کہ وصف رسالت وصف نبوت سے اعلیٰ ہے اور وصف نبوت دوسرے اوصاف کو مستلزم لہذا وصف رسالت تمام اوصاف کو مستلزم ہوا۔ اس بیان سے فوق النبوۃ میں فوق کا معنی بھی معلوم ہو گیا کہ وہ یہاں بمعنی افضل و اعلیٰ ہے جیسا کہ فان المرسل سے بھی ظاہر ہے۔ بمعنی عام نہیں جو مثلاً الجوہر فوق الجسم میں ہے۔ خیال رہے کہ دوسرے لوگوں نے مرسل کی تعریف یہ بیان کی ہے المرسل ھو الانسان بعثہ اللہ الی الخلق لتبلیغ الاحکام ومعہ کتاب وشریعۃ جدیدۃ لیکن اس پر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ یہ تعریف حضرت آدم علیہ السلام پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ وہ مخلوق کی طرف مبعوث نہیں ہوئے بلکہ اُن کی بعثت سے مخلوق کا وجود ہوا ہے۔ اسکا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ الی الخلق بعثہ کے ساتھ متعلق نہیں کہ اشتباہ مذکور پیدا ہو بلکہ تبلیغ کیساتھ متعلق ہے جو بعثت کی علت غائی ہے۔ اس مقام پر ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رسول کی تعداد جیسا کہ حدیثوں میں ہے تین سو تیرہ ہے اور کتابوں کی تعداد ایک سو چار ہے جیسا کہ بیضاوی و کشاف وغیرہما میں ہے اس کے علاوہ بعض رسول پر متعدد کتابیں و صحیفے نازل ہوئی ہیں تو اگر ہر رسول پر نزول کتاب لازم ہو تو کتاب کی تعداد رسول کی تعداد سے کم نہیں ہونی چاہئے حالانکہ معاملہ برعکس ہے اور اگر شریعت جدیدہ کا ہونا ہر رسول کے ساتھ ضروری ہے تو حضرت اسمٰعیل علیہ السلام رسول نہ ہوں گے کیونکہ اولاد ابراہیم کی شریعت شریعت ابراہیمی تھی ہر ایک کے لیے الگ الگ شریعت نہ تھی جیسا کہ قاضی بیضاوی میں زیر آیت وکان رسولاً نبیاً میں ہے شارح مؤلف اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ رسول میں متبوعیت کتاب ہے اگرچہ ان پر نازل نہ ہو لہذا ممکن ہے ایک کتاب متعدد رسول کیساتھ ہو اگرچہ شخص واحد پر نازل ہوئی ہو یا یہ کہ مکرر نازل ہو جیسے سورۂ فاتحہ ایک بار مکہ میں اور دوسری بار مدینہ میں نازل ہوا۔

قولہ فان المرسل :۔ اس تعریف کے پیش نظر مرسل خاص ہوئے اور نبی عام یہی اہلسنت وجماعت کا عقیدہ ہے دلیل اللہ تعالیٰ کا قول ہے وما ارسلنا قبلک من رسول ولا نبی فاضل لاہوری نے اس کو اپنے بعض حواشی میں بیان کیا ہے یہی تفاکشوی میں بھی ہے اور معتزلہ رسل و نبی کو متحد بالذات متغایر بالاعتبار مانتے ہیں لفظ رسول وارسلنا وارسلہ کے وارد ہونیکے اعتبار سے مرسل مانتے ہیں اور لفظ نبی یا اسکے مرادف کے وارد ہونیکی وجہ سے نبی مانتے ہیں۔ علامہ تفتازانی اسی کی اتباع میں شرح مقاصد میں مساوات کا قول کئے ہیں حالانکہ وہ قول باری تعالیٰ کان رسولا نبیا کے خلاف ہے، اور بعض کے نزدیک رسل نبی سے عام ہیں کہ وہ انسان و فرشتہ دونوں کو شامل ہے برخلاف نبی کہ وہ انسان کے ساتھ خاص ہے دلیل میں یہ قول باری تعالیٰ پیش کرتے ہیں اللہ یصطفی من الملئکۃ رسلا ومن الناس اور بعض کے نزدیک رسل و نبی کے درمیان تباین ہے۔ والتفصیل فی المطولات

قولہ امامفعول لہ الخ یہ جواب ہے اس اعتراض مقدر کا کہ ھدیً آیا ارسلہ کا مفعول لہ ہے یا اس کے فاعل یا مفعول سے حال واقع ہے دونوں ہی باطل ہیں لیکن دوسرا تو اس کا بیان عنقریب آئے گا اور پہلا اس لئے کہ مفعول لہ کی دو شرطیں ہیں اور یہاں پر دونوں شرطیں مفقود ہیں۔ لیکن پہلی شرط اس لئے کہ فعل معلل بہ اور مفعول لہ، دونوں کا فاعل ایک ہوتا ہے اور یہاں پر دونوں کا فاعل ایک نہیں اس لئے کہ فعل معلل بہ (ارسلہ) کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے اور مفعول لہ (ھدیً) کے فاعل رسول گرامی ہیں اور دوسری شرط اس لئے کہ فعل معلل بہ اور مفعول لہ کا ایک زمانہ ہوتا ہے اور یہاں پر دونوں کا زمانہ ایک نہیں کیونکہ (ھدیً) کا زمانہ ارسلہ کے زمانہ کے بعد ہے جواب کا حاصل یہ کہ پہلی شرط یہاں پر پائی جاتی ہے کیونکہ مفعول لہ کا فاعل بھی اللہ تعالیٰ ہے اس لئے کہ ھدیً سے مراد ہدایۃ اللہ ہے لیکن دوسری شرط یہ اکثری ہے ہر جگہ اس کا پایا جانا ضروری نہیں کیونکہ شربت الدواء اصلاحاً للبدن میں اصلاحاً اور اللہ تعالیٰ کے قول والخیل والبغال والحمیر لترکبوھا زینۃً مفعول لہ ہے لیکن دوسری شرط نہیں پائی جاتی۔ اسلئے کہ اصلاح شرب کے زمانہ کے بعد اور زینت خلق کے زمانہ کے بعد پائی جاتی ہے نیز شرط ثانی میں اختلاف ہے اسلئے کہ بعض کے نزدیک مفعول لہ کا زمانہ فعل معلل بہ کے زمانہ کا مقارن ہونا ضروری ہے اور بعض کے نزدیک مفعول لہ کا زمانہ فعل معلل بہ کے زمانہ سے پہلے نہ ہونا ضروری ہے خواہ وہ زمانہ اسکا کیساتھ ہو یا اسکے بعد اور وہ یہاں پر موجود ہے۔

قولہ او حال الخ :۔ یہ اعتراض مذکور کی دوسری شق ہے کہ ھدیً کا ارسلہ کے فاعل یا مفعول سے حال واقع ہونا صحیح نہیں، اسلئے کہ حال وہ ہوتا ہے جو ذوالحال پر محمول ہو سکے اور ھدیً محمول ہونیکی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ پہلی تقدیر پر معنی ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ھدیً ہے اور دوسری تقدیر پر معنی ہوتا ہے رسول اللہ ھدیً ہے اور دونوں معنی باطل ہیں اس لئے کہ ھدیً مصدر ہے اور مصدر وصف محض ہوتا ہے اور وصف محض کا حمل ذات پر بلا واسطہ ذو یا لام یائی کے محال ہوتا ہے لہٰذا ھدیً کا حال واقع ہونا بھی محال ہے جواب کا حاصل یہ کہ ھدیً اگرچہ مصدر ہے لیکن وہ اسم فاعل کے معنی میں ہے لہٰذا پہلی تقدیر پر معنی ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ہادی ہے اور دوسری تقدیر پر معنی ہوتا ہے رسول اللہ ہادی ہے اور یہ دونوں صحیح ہیں اسلئے کہ ہادی اسم فاعل ہے اور اسم فاعل کا حمل ذات پر بلا واسطہ جائز ہوتا ہے جیسے زید کاتب بکر عالم وغیرہ میں کاتب اور عالم کا حمل اور جب حمل صحیح ہوا تو حال بھی واقع ہونا صحیح ہوا، نیز ممکن ہے ھدیً کا حمل ذات پر مبالغہ کے طور پر ہو جیسے زیدٌ عدلٌ میں، عدل کا حمل ذات زید پر مبالغہ کے طور پر ہے

نیز ممکن ہے لفظ میں ھُدًی کا مضاف یعنی ذا محذوف ہو تقدیر عبارت یہ ہے ذَا ھُدًی خیال رہے کہ ھُدًی بمعنی ہادی ہونا مجاز فی الطرف ہے اس لیے کہ مجاز فی الطرف کہتے ہیں کسی کلمہ کو غیر موضوع لہٗ میں استعمال کرنے کو جیسے خلق کو مخلوق اور لفظ کو ملفوظ اور قتل کو مقتول کے معنیٰ میں استعمال کرنا اور مجاز فی الطرف کا دوسرا نام مجاز لغوی ہے اور ھُدًی کا بطور مبالغہ ذات پر حمل کرنا مجاز فی النسبۃ ہے اس لیے کہ مجاز فی النسبۃ کہتے ہیں فعل یا معنی فعل مثلاً مصدر، اسم فاعل، اور اسم مفعول وغیرہ کی نسبت کو اس امر کی طرف کرنا کہ جس کی طرف وہ حقیقۃً منسوب نہ ہو جیسے نہرٌ جارٍ اور زیدٌ عدلٌ میں جار کی نسبت نہر کی طرف اور عدل کی نسبت زید کی طرف کرنا مجاز فی النسبۃ ہے اس لئے کہ نہر حقیقۃً جاری نہیں پانی جاری ہوتا ہے اسی طرح زید حقیقۃً عدل نہیں بلکہ عدل اس کا وصف ہے۔ لہٰذا ہدیً کی نسبت اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ کی طرف کرنا مجاز فی النسبۃ ہے کیونکہ ذات حقیقۃً ہدیً نہیں بلکہ اس کا وصف ہے اور مجاز فی النسبۃ کا دوسرا نام مجاز عقلی بھی ہے۔ اور ہدیً کے مضاف کا محذوف ہونا مجاز فی الحذف ہے۔ اسلئے کہ مجاز فی الحذف کسی کلمہ کو حذف کرکے دوسرے کلمہ کو اس کے قائم مقام کرنے کو کہا جاتا ہے جیسے واسئل القریۃ اصل میں واسئل اہل القریۃ تھا۔ اہل کو حذف کرکے قریہ کو اس کے قائم مقام کردیا گیا لہٰذا ہدیً یہاں پر دراصل ذا ہدیً تھا ذا کو حذف کرکے ہدیً کو اس کے قائم مقام کردیا گیا اور مجاز فی الحذف کا دوسرا نام مجاز فی الاعراب بھی ہے کیونکہ اس میں اصل کلمہ کے اعراب کو ساقط کرکے حذف شدہ کلمہ کا اعراب دیا جاتا ہے۔ بقیہ صفحہ ۱۰۰ پر

هُوَ بِالْاِهْتِدَاءِ حَقِيْقٌ وَنُوْرًا بِهِ الْاِقْتِدَاءُ يَلِيْقُ

ترجمہ:۔ ان ہی کی ہدایت پانے کے لائق ہے اور جن کو نور بنا کر بھیجا ان ہی کی اقتدا کرنا ہم کو لائق ہے۔

قولہ هو بالاهتداء مصدر مبني للمفعول اي بان يهتدي به والجملة صفة لقوله هدى او يكونان حالين مترادفين او متداخلين ويحتمل الاستيناف ايضا وقس على هذا قوله نورا مع الجملة التالية

ترجمہ:۔ اہتدیٰ مصدر مبنی للمفعول یعنی بان یہتدیٰ بہ ہے اور جملہ مصنف کے قول ہدیً کی صفت ہے یا دونوں حال مترادف یا متداخل ہیں اور استیناف کا بھی احتمال رکھتا ہے اور "ھو بالاہتداء حقیق" پر مصنف کے قول "نورًا بہ الاقتداء یلیق" کو قیاس کیجئے۔

تشریح:۔ بیانہ ھو بالاہتداء:۔ یہ اصل میں "ھو حقیق بالاہتداء" تھا جس طرح "بہ الاقتداء یلیق" اصل میں "یلیق بہ الاقتداء" ہے اور حقیق کو یہاں پر بالاہتداء سے دو وجہ سے موخر کیا گیا ہے ایک رعایت سجع

یعنی حقیق کو ملیق اور تصدیق اور تحقیق کے قافیہ کی رعایت کی وجہ سے اور دوسری افادۂ حصر کی خاطر یعنی مہتدی کے حق دار ہونیکو نبی کریم علیہ التحیۃ والثناء کے ساتھ خاص کرنے اور غیروں سے اسکی نفی کرنے کی وجہ سے اس کو موخر کیا گیا کیونکہ قاعدہ ہے کہ تقدیم الشئ ما حقہ التاخیر یفید الحصر یعنی کسی ایسے امر کو مقدم کرنا کہ جو مستحق تاخیر ہے حصر کا فائدہ دیتا ہے واضح ہو کہ متن کے نسخے مختلف ہیں بعض میں حقیق، ملیق پر اور اہتداء اقتداء پر مقدم ہے جیسا کہ یہاں پر موجود ہے بعض میں اس کا برعکس ہے یعنی یوں ہے ہو بالاقتداء ملیق و بوزامہ الاہتداء حقیق اور شرح تہذیب کے اکثر نسخے نسخۂ اولیٰ پر واقع ہیں اور بعض نسخۂ ثانیہ پر اسی طرح شارح کا قول ہو بالاہتداء مصدر مبنی للمفعول ای بان یہتدی بہ اور یہ قول بہ متعلق بالاقتداء مقدم و موخر ہیں۔

قول ۲ مصدر الخ۔۔۔ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ کہ اہتداء مصدر معروف یعنی مبنی للفاعل ہے اور مبنی للفاعل کے لئے ضروری ہے اس کا کوئی فاعل ہو اور یہاں اس کا فاعل آیا رسول گرامی ہیں یا ان کا غیر اگر رسول گرامی ہیں تو معنی ہوگا "ہو بکون النبی الکریم مہتدیاً حقیق" یعنی نبی کریم کا ہدایت حاصل کرنیوالا ہونا لائق ہے اور یہ بداھتہً باطل ہے۔ اس لئے کہ ہدایت حاصل کرنے والا وہ ہوتا ہے جو گمراہ ہو اور گمراہی نبی کریم کے لئے محال ہے اس لئے کہ دنیا میں وہ ھادی بنا کر تشریف لائے ہیں ان کے لئے گمراہی کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا نیز مصنف کی عبارت وارسلہ ہدیً کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ ہادی کی شان کے لائق مہتدی بننا نہیں اور اگر اہتداء کا فاعل رسول گرامی کا غیر ہے تو معنی ہوگا "ہو بکون الغیر مہتدیاً حقیق" یعنی غیر کا ہدایت حاصل کرنے والا ہونا لائق ہے یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ حقیق باشئی شئی کا موصوف ہوتا ہے اور وہ شئی اس کی صفت ہوتی ہے لہٰذا یہاں پر مہتدی ہونا غیر کی صفت ہوگا رسول گرامی کی نہیں اور یہ مقام صلوٰۃ کے خلاف ہے جواب کا حاصل یہ کہ اہتداء مصدر مجہول یعنی مبنی للمفعول ہے مبنی للفاعل نہیں اور اس کے بعد لفظ بہ محذوف ہے تقدیر عبارت یوں ہے "ہو بان یُہتدیٰ بہ حقیق" یعنی نبی کریم علیہ التحیۃ والثناء مہتدیٰ (اسم مفعول) ہونے کے لائق ہیں نیز ممکن ہے اہتداء مبنی للفاعل ہو اور اس کا فاعل رسول گرامی کا غیر ہو لیکن اس کے بعد لفظ بہ محذوف ہوگا تقدیر عبارت یوں ہے "ہو بان یہتدی بہ حقیق" یعنی غیر کا نبی کریم کی ہدایت حاصل کرنیوالا ہونا لائق ہے، یہ صحیح ہے لیکن اس تقدیر پر ہدایت رسول گرامی کی صفت متعلقہ ہوگی اور پہلی تقدیر پر صفت بنفسہ اور صفت بنفسہ، صفت متعلقہ سے اولیٰ ہوتی ہے اس لئے شارح نے پہلی تقدیر کو اختیار کر کے جواب دیا اور دوسری تقدیر کو چھوڑ دیا لیکن پہلی تقدیر پر صفت بنفسہ اس لئے کہ اس تقدیر پر رسول گرامی کا بنفسہ مہتدیٰ (اسم مفعول) ہونا ثابت ہوتا ہے اور مہتدیٰ ہونا اُن کی صفت حقیقی ہے اور دوسری تقدیر پر ہمارے اعتبار سے مہتدیٰ ہونا ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ جب ہم ان کی ہدایت حاصل کریں گے تو وہ لامحالہ مہتدیٰ (اسم مفعول) ہوں گے، ہکذا قال العلامۃ عبد الحکیم نور اللہ مرقدہٗ فی الحاشیۃ علی الرسالۃ الزاہدیۃ علی الحاشیۃ الجلالیۃ۔

قولہ ۳ے ای بان یہتدی بہ :۔۔۔ کوئی اگر یہ اعتراض کرے کہ اہتداء کی تفسیر یہتدی فعل مجہول سے کرنا جائز نہیں اس لئے کہ فعل مجہول، فعل متعدی کا ہوتا ہے اور اہتداء فعل لازم ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اہتداء اگرچہ فعل لازم ہے لیکن با حرف جار کے ذریعے متعدی ہو گیا ہے جس طرح ذہب اللہ بنورہم میں ذہب با حرف جار کے ذریعہ متعدی ہو گیا حالانکہ وہ فعل لازم ہے اسی وجہ سے اہتداد کی تفسیر با حرف جار کے ذریعہ کی گئی۔

قولہ ۴ے والجملۃ الخ :۔۔۔ یعنی ترکیب کے اعتبار سے ہو بالاہتداء حقیق میں چار احتمال ہو سکتے ہیں (۱) جملہ ہدیً کی صفت ہے اور وہ اپنی صفت سے مل کر حال واقع ہے خواہ حال فاعل سے ہو یا مفعول سے اور اس تقدیر پر ہدیً مفعول لہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ مفعول لہ فعل معلل بہ کے فاعل کا فعل یعنی وصف محض ہوتا ہے اور وصف محض کو جملہ مذکورہ کی صفت قرار دینا صحیح نہیں اس لئے کہ اس میں ضمیر ہو ہے اور ضمیر ہو ذات پر دلالت کرتی ہے اور صفت کے لئے ضروری ہے موصوف کے مطابق ہو لہٰذا ہدیً مفعول لہ نہیں ہوگا (۲) جملہ ہدیً کا حال ثانی ہے یعنی ہدیً حال اول ہے اور یہ جملہ حال ثانی اور ایک ذوالحال کے دو حال کو حالین مترادفین کہتے ہیں لہٰذا یہ دونوں حالین مترادفین ہیں (۳) جملہ ہدیً کا حال متداخل ہے یعنی ہدیً کے معنی ہادی ہے اور ہادی کی ضمیر ذوالحال اور یہ جملہ حال اور ذوالحال اپنے حال سے مل کر ہدیً بمعنی ہادی کا فاعل ہے اور وہ اپنے ماقبل کا حال اور حال ثانی چونکہ حال اول میں داخل ہے اسلئے دونوں کو حالین متداخلین کہا جاتا ہے کیونکہ حال ثانی حال اول کے معمول سے حال واقع ہے اور حال و ذوالحال کا زمانہ ایک ہوتا ہے لہٰذا جب ذوالحال جو کہ معمول ہے، حال اول میں داخل ہے تو حال ثانی بھی حال اول میں داخل ہے (۴) جملہ کا تعلق ماقبل سے کچھ بھی نہیں، اس لئے کہ یہ جملہ مستانفہ ہے لیکن اس تقدیر پر یہ سوال مقدر کا جواب ہوگا اور وہ سوال یہ کہ نبی کریم کو ہادی بناکر کیوں بھیجا گیا؟ جواب یہ ہے کہ وہ لوگوں کا رہبر و ہتدی ہونے لائق ہیں اسلئے انکو ہادی بناکر بھیجا گیا اور یہ احتمال چونکہ ضعیف ہے اسلئے شارح نے اس کو علٰحدہ طور پر اخیر میں بیان کیا اور ضعیف اسلئے کہ اس تقدیر پر عبارت کا مقدر ہونا لازم آتا ہے اور مقدر ہونا ضعف کی دلیل ہے اور ان چاروں کے علاوہ پانچواں احتمال بھی ہے جسکو شارح نے بُعد کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے اور وہ یہ کہ دونوں (ہدیً اور جملہ مذکورہ) میں سے ایک ارسلہ کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے اور دوسرا ضمیر مفعول سے اور یہ حالین مترادفین میں داخل نہیں اس لئے کہ ذوالحال متعدد ہیں اور اسی طرح حالین متداخلین میں بھی داخل نہیں اس لئے کہ حال ثانی حال اول کی ضمیر فاعل سے حال واقع نہیں

قولہ ۵ے وقس علی ہذا الخ :۔۔۔ یعنی جملہ مذکورہ پر آنیوالا جملہ نوراً بہ الاقتداء یلیق کو قیاس کر لیجئے جس طرح جملہ مذکورہ میں ہدیً کے مفعول لہ کی صورت میں ہدیً سے مراد ہدایۃ اللہ ہے اسی طرح آنیوالا جملہ میں نوراً سے مراد نور اللہ ہے اور جس طرح ہدیً کے حال کی صورت میں ہدیً بمعنی ہادی یا بطور مبالغہ ہے اسی طرح نور بمعنی منور یا بطور مبالغہ ہے اور جس طرح "ہو بالاہتداء حقیق" میں پانچ احتمالات ہو سکتے ہیں اسی طرح "بہ الاقتداء یلیق" میں بھی پانچ احتمالات ہو سکتے ہیں واضح ہو کہ یہاں پر نور کے استعمال کرنے میں تین امور کی طرف اشارہ ہے۔ ۱. نبی کریم کی ذات مقدسہ مشارق و مغارب کو روشن کرنے والی اور ظلمت کفر کو زائل کرنے والی ہے مروی ہے کہ نبی کریم کی ولادت پاک کے وقت حضرت

آمنہ رضی اللہ عنہا سے ایک نور نکلا اور مشارق و مغارب کو روشن کر دیا۔ ۲۔ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم کو ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے منور فرمایا حضرت براء بن عاذب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ التحیۃ والثناء چودھویں رات کو گھر سے تشریف لے گئے اور آپ پر سرخ قسم کی چادر تھی تو آپ چاند سے زیادہ خوبصورت اور منور نظر آرہے تھے ۳۔ آپ کا اسم شریف نور بھی ہے قرآن کریم میں ہے، قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّ كِتٰبٌ مُّبِيْنٌ۔

قولہ بہ متعلق ؎ بالاقتداء لا بلیق فَاِنَّ اِقْتِدَاءَنَا بِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ اِنَّمَا یَلِیْقُ بِنَا لَا بِہٖ فَاِنَّہٗ کَمَالٌ لَنَا لَا لَہٗ ثُمَّ تَقْدِیْمُ ؎ الظَّرْفِ لِقَصْدِ الْحَصْرِ وَالْاِشَارَۃِ اِلٰی اَنَّ مِلَّتَہٗ نَاسِخَۃٌ لِمِلَلِ سَائِرِ الْاَنْبِیَاءِ عَلَیْہِمُ السَّلَامُ وَاَمَّا ؎ الْاِقْتِدَاءُ بِالْاُمَّۃِ فَیُقَالُ اِنَّہٗ اِقْتِدَاءٌ بِہٖ حَقِیْقَۃً اَوْ یُقَالُ الْحَصْرُ اِضَافِیٌّ بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی سَائِرِ الْاَنْبِیَاءِ عَلَیْہِمُ السَّلَامُ۔

ترجمہ :۔ لفظ بہ اقتدا کیساتھ متعلق ہے یلیق کیساتھ نہیں اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کی اقتدا کرنا ہم کو لائق ہے نبی کریم کو نہیں اس لئے کہ اقتدا کرنا ہمارا کمال ہے اُن کا نہیں اور اس وقت ظرف کا مقدم کرنا حصر کے ارادے اور اس امر کی طرف اشارہ کرنے کی غرض سے ہے کہ نبی کریم کا مذہب باقی تمام مذہبوں کا ناسخ ہے اور لیکن امت کرام کی اقتدا کرنا تو بعض کا قول ہے کہ حقیقتہً نبی ہی کی اقتدا کرنا ہے اور بعض کا قول ہے کہ حصر اضافی ہے جو باقی انبیاء علیہم السلام کی بہ نسبت ہے

تشریح :۔ قولہ ؎ متعلق بالاقتداء الخ : یہ اس اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ بہ الاقتداء یلیق میں لفظ بہ متعلق یلیق ہے جس کا معنی یہ ہے کہ نبی کریم علیہ السلام ہی کو اقتدا کرنا لائق ہے اور یہ بداھۃً باطل ہے اس لئے کہ ہم کو نبی کریم کی اقتدا کرنا لائق ہے نہ کہ نبی کریم کو ہماری ؛ اس لئے کہ اقتداء کرنا ہمارا کمال ہے ان کا نہیں کیونکہ وہ سراپا کمال ہیں ان کو کمال کی حاجت نہیں جواب یہ کہ لفظ بہ کا متعلق اقتداء ہے یلیق نہیں اس لئے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ نبی کریم ہی کی اقتدا کرنا ہم کو لائق ہے اور یہ صحیح ہے مگر یاد رہے کہ اقتدا اس صورت میں مصدر معروف غائب ہو گا اور اگر مصدر مجہول یا مصدر معروف متکلم ہو (جیسا کہ ابتدا میں گذرا) تو ظرف کا متعلق یلیق ہی مناسب ہوگا اس لئے کہ اس وقت معنی یہ ہوگا اقتداءُ الغیر بہ یا اقتداءُنا بہ یلیق بہ ہٰذا ما یقال فی حاشیۃ بحر العلوم علی الرسالۃ المیر زاھدیۃ علی الحاشیۃ الجلالیۃ فان شئت تحقیقہ فلترجع الیہا۔

قولہ ؎ تقدیم الظرف الخ :۔ یہ اُس سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب ظرف کا متعلق اقتداء ہے تو ظرف کو اقتداء پر کیوں مقدم کیا گیا ہے ؛ جواب یہ کہ ظرف کو حصر کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے اس لئے کہ اس امر کا مقدم کرنا کہ جس کا مقام مؤخر ہے حصر کا فائدہ دیتا ہے اور یہاں پر حصر سے اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ نبی کریم کی ملت باقی تمام ملتوں کی ناسخ ہے

انبیاء کرام کی ملتوں کے ناسخ ہے واضح ہو کہ شارح کا قول والاشارۃ کو رفع، نصب، جر تینوں اعراب کے ساتھ پڑھا جا سکتا ہے لیکن جر کی صورت میں اس کا عطف لام جارہ کے مدخول پر ہوگا لہٰذا معنی یہ ہوگا کہ ظرف کو مقدم کرنا حصر کے ارادے اور اس امر کے اشارہ کی وجہ سے ہے کہ ملت محمدیہ باقی دوسرے انبیاء کرام کی ملتوں کے ناسخ ہے اور نصب کی صورت میں وہ مفعول معہ ہوگا لہٰذا معنی یہ ہوگا کہ ظرف کا مقدم کرنا حصر کے ارادے کی وجہ سے اس امر کے اشارہ کے ساتھ ہے کہ ملت محمدیہ باقی دوسرے انبیاء کرام کی ملتوں کے ناسخ ہے اور لیکن رفع کی صورت میں تقدیم الظرف مبتدا محذوف کی خبر ہوگا لہٰذا معنی یہ ہوگا کہ ظرف کا مقدم کرنا اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ملت محمدیہ باقی دوسرے انبیاء کرام کی ملتوں کے ناسخ ہے۔

قولہ ۳۵ واما الاقتداء الخ — یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ حصر یہاں پر صحیح نہیں اس لئے کہ حصر کا معنی ہے ایک امر معین کے لئے کسی حکم کو ثابت کرنا اور تمام اغیار سے اسی حکم کی نفی کرنا اور یہاں پر نبی کریم کے تمام اغیار سے اقتدا کی نفی نہیں کی گئی ہے اس لئے کہ ہم ائمہ کرام کی اقتدا کرتے ہیں نیز حضرت عیسیٰ علیہ السلام قرب قیامت آسمان سے نزول فرمائیں گے لہٰذا ان کی بھی اقتدا کریں گے کیونکہ شریعت میں دونوں کی اقتدا کرنا واجب ہے جواب یہ کہ (۱) ائمہ کرام اور عیسیٰ علیہ السلام کی اقتدا کرنا درحقیقت نبی کریم ہی کی اقتدا کرنا ہے اس لئے کہ ائمہ کرام بھی نبی کریم کی شریعت کے پیروکار اور اسی کے تبع ہیں اور عیسیٰ علیہ السلام بھی قرب قیامت میں اسی کے متبع ہوں گے (۲) حصر کی دو قسمیں ہیں حصر حقیقی اور حصر اضافی۔ حصر حقیقی کہتے ہیں ایک امر کے لئے حکم کو ثابت کرنا اور تمام اغیار سے اسی حکم کی نفی کرنا جیسے کلمہ توحید لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ میں اللہ تعالیٰ کے لئے الوہیت کا ثبوت اور اس کے تمام اغیار سے اسی الوہیت کی نفی کی گئی ہے اور حصر اضافی کہتے ہیں ایک امر کے لئے حکم کو ثابت کرنا اور بعض اغیار سے اسی حکم کی نفی کرنا جیسے استاذ جب اپنے مدرسہ کے طلبہ کے لئے یوں کہے ما فطین الا زید تو ان کی مراد تمام دنیا کے طلبہ کی ذہانت کی نفی کرنا نہیں بلکہ صرف اس مدرسہ کے طلبہ سے ذہانت کی نفی کرنا ہے اور یہاں پر حصر سے مراد حصر اضافی ہے جو باقی دوسرے انبیاء کرام کی طرف نسبت کرتے ہوئے اقتدا کی نفی کی گئی ہے لہٰذا اگر ائمہ کرام یا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی اقتداء داخل ہو جائے تو حصر مقصود کے منافی نہیں۔ اعتراض پہلا جواب درست نہیں اس لئے کہ قرآن کریم میں ہے بل نتبع ملۃ ابراہیم حنیفا یعنی اے محبوب صلی اللہ علیہ وسلم آپ فرما دیجئے بلکہ ہم ملت ابراہیم کی اتباع کرتے ہیں، دیکھئے اس میں ملت ابراہیم کی اتباع ثابت ہے۔ جواب آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم کسی نبی کے دین کی اتباع کرتے تو ملت ابراہیم کی کرتے کیونکہ وہ اتباع کے زیادہ لائق ہے لہٰذا آیت سے ملت ابراہیم کی اتباع کرنا ثابت نہیں جیسا کہ شان نزول سے ظاہر ہے لہٰذا جواب اپنی جگہ درست ہے

وَعَلٰى اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهِ الَّذِيْنَ سَعِدُوْا فِيْ مَنَاهِجِ الصِّدْقِ بِالتَّصْدِيْقِ

ترجمہ :- اور اُن کے اُن آل و اصحاب پر جو راستی کے تمام راہوں میں تصدیق کے سبب نیک بخت ہوئے

قوله وعلى اٰله اصله اَهْلٌ بدليل اُهَيْلٍ خُصَّ استعماله فِي الْاَشْرَافِ وَاٰلُ النَّبِيِّ عِتْرَتُهُ الْمَعْصُوْمُوْنَ قوله واصحابه هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اَدْرَكُوْا صُحْبَةَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَ الْاِيْمَانِ قوله مناهج جَمْعُ مَنْهَجٍ وَهُوَ الطَّرِيْقُ الْوَاضِحُ قوله الصدق الْخَبَرُ اَوِ الْاِعْتِقَادُ اِذَا طَابَقَ الْوَاقِعَ كَانَ الْوَاقِعُ اَيْضًا مُطَابِقًا لَهٗ فَاِنَّ الْمُفَاعَلَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ فَمِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُطَابِقٌ لِلْوَاقِعِ بِالْكَسْرِ يُسَمّٰى صِدْقًا وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُطَابَقٌ لَهٗ بِالْفَتْحِ يُسَمّٰى حَقًّا وَقَدْ يُطْلَقُ الصِّدْقُ وَالْحَقُّ عَلٰى نَفْسِ الْمُطَابَقَةِ اَيْضًا قوله بالتصديق مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ سَعِدُوْا اَيْ بِسَبَبِ التَّصْدِيْقِ وَالْاِيْمَانِ بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ترجمہ :- آل کی اصل اہل ہے جو اُہیل کی دلیل سے ثابت ہے آل کا استعمال اشراف میں مخصوص ہے اور نبی کریم کے آل ان کی اولاد معصوم ہیں۔ اصحاب وہ مؤمنین ہیں جنھوں نے ایمان کے ساتھ نبی کریم علیہ السلام کی صحبت پائی ہو۔ مناہج مَنْہَج کی جمع ہے اور وہ واضح راستہ ہے۔ خبر یا اعتقاد جب واقع کے مطابق ہو تو واقع بھی خبر یا اعتقاد کے مطابق ہو گا ۔ اس لئے کہ مفاعلت طرفین سے ثابت ہے لہٰذا اس حیثیت سے کہ خبر یا اعتقاد واقع کے مطابِق بالکسر ہے تو صدق نام رکھا جاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ خبر یا اعتقاد واقع کے مطابَق بالفتح ہے تو حق نام رکھا جاتا ہے اور کبھی صدق و حق کا اطلاق نفس مطابقت پر بھی ہوتا ہے۔ بالتصدیق مصنف کے قول سعدوا کے ساتھ متعلق ہے یعنی اسکی تصدیق و ایمان کی وجہ سے جس کو نبی کریم علیہ السلام نے دنیا میں لے آیا۔

تشریح :- قوله اصله الخ :- یعنی آل کی اصل اہل ہے کیونکہ اسکی تصغیر اُہیل آتی ہے اور تصغیر سے شئی کی اصلیت معلوم ہوتی ہے کیونکہ تصغیر مادۂ کلمہ کی ہوتی ہے لہٰذا جب تصغیر میں ہمزہ کے بجائے ہاء آیا تو معلوم ہوا کہ اسکی اصل اہل ہے کہ جس کے ہاء کو ہمزہ سے بدل کر اَاْلٌ کیا گیا ہے اور اَاْلٌ سے بقاعدۂ آمن آل ہو گیا ہے یہ بصریین کا مسلک ہے لیکن کوفیین یہ کہتے ہیں آل کی اصل اَوَلٌ ہے جو بقاعدۂ قال آل ہو گیا ہے اس لئے کہ اسکی تصغیر اُوَیْلٌ آتی ہے ثبوت میں کسائی (جو کہ کوفیین کے سربراہوں میں سے ہیں) کہتے ہیں کہ سَمِعْتُ اَعْرَابِيًّا فَصِيْحًا يَقُوْلُ آل و اُوَيْل واہل و اُہَيْل یعنی میں نے ایک فصیح اعرابی سے سنا آل و اُوَیل اور اہل و اُہیل مطلب یہ ہے کہ اُہیل اہل کی تصغیر ہے آل کی نہیں کیونکہ آل کی تصغیر اُوَیل آتی ہے

کذا نُقل عن الاصمعی ایضاً۔

قولہ ۳۲ خص استعمالہ الخ:۔ آل اور اہل کے استعمال میں چند طریقوں سے فرق ہے ۱۔ آل کا استعمال ذوی العقول کے ساتھ خاص ہے لہٰذا آل اللہ آل مصر آل زمان کہنا جائز نہیں برخلاف اہل کہ وہ جائز ہے ۲۔ آل کا استعمال مذکر کے ساتھ خاص ہے لہٰذا آل فاطمہ آل زینب وغیرہ کہنا جائز نہیں برخلاف اہل کہ وہ جائز ہے ۳۔ آل کا استعمال اشراف کے ساتھ خاص ہے خواہ اشراف دینی ہوں یا دنیوی لہٰذا آل حجام آل حائک وغیرہ کہنا جائز نہیں برخلاف اہل کہ وہ جائز ہے اور یہ خصوصیت آل کے ساتھ اس لئے رکھی گئی ہے کہ آل میں لفظ کے اعتبار سے تغیر ہے اور تغیر لفظی، تغیر معنوی کو چاہتا ہے برخلاف اہل کے وہ اپنی حالت اصلیہ پر قائم ہے اس لئے اس میں تغیر معنوی کا لحاظ نہیں کیا گیا۔

قولہ ۳۳ آل النبی الخ:۔ آل نبی کے معنی میں مختلف اقوال ہیں ۱۔ آل نبی سے مراد متبعین ہیں اس کے قائل جابر بن عبد اللہ اور سفیان ثوری اور بعض اصحاب شافعی ہیں اور یہ امام نووی اور ازہری کے نزدیک راجح ہے ۲۔ آل سے مراد بنو ہاشم اور بنو مطلب ہیں اس کے قائل سیدنا امام شافعی ہیں ۳۔ آل سے مراد صرف بنو ہاشم ہیں اس کے قائل ہمارے امام ابو حنیفہ اور بعض اصحاب مالکیہ ہیں ۴۔ آل سے مراد اہلبیت کرام ہیں ۵۔ آل سے مراد نبی کریم کی تمام ازدواج مطہرات ہیں اور صاحبزادیاں اور داماد اور ان کی اولاد ہیں ۶۔ آل سے مراد صرف نبی کریم کی اولاد ہیں اسی کے قائل شارح ہیں لکھتے ہیں کہ آل نبی ان کی اولاد معصوم ہیں یاد رہے کہ معصوم وہ مخلوق ہے جو گناہ صغیرہ و کبیرہ سے پاک اور ان کا ارتکاب ان سے محال ہو اور یہ صرف انبیاء علیہم السلام اور فرشتوں کے ساتھ خاص ہے ان کا غیر کبھی بھی معصوم نہیں ہو سکتا لیکن شیعہ حضرات نبی کریم کی اولاد کو بھی معصوم مانتے ہیں اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ شارح شیعہ ہیں کیونکہ انہوں نے بھی نبی کریم کی اولاد کو معصوم کہا ہے۔

قولہ ۳۴ ہم المومنون الخ:۔ اصحاب جمع ہے صاحب کی جیسے اطہار جمع ہے طاہر کی بعض کا قول ہے کہ وہ صَحْب بسکون الحاء کی جمع ہے جیسے نہر کی جمع انہار ہے بعض کا قول ہے وہ صحِب بجسر الحاء کی جمع ہے جیسے نمِر کی جمع انمار ہے بہر صورت دونوں صاحب کا مخفف ہے کیونکہ جمع اگر افعال و فواعل کے وزن پر ہو تو اس کا واحد اسم فاعل بغیر تاء ہوتا ہے جیسے کہ اہل کا واحد کاہل اور اطہار کا واحد طاہر اسی طرح اصحاب کا واحد صاحب ہے اور اصحاب وہ مومنین ہیں جنھوں نے ایمان کے ساتھ نبی کریم علیہ التحیۃ والثناء کی صحبت پائی ہو اور وفات تک اسی ایمان پر قائم رہے ہوں، صحبتِ نبی کے ادراک کی قید سے وہ مومنین خارج ہو گئے جنہوں نے نبی کریم کی حیات طیبہ پائی ہو اور صحبت سے محروم رہے ہوں اور اس سے وہ مومنین بھی خارج ہو گئے جنھوں نے ان کی حیات طیبہ بھی نہ پائی ہو اور ایمان کی قید سے وہ مومنین خارج ہو گئے جنھوں نے کفر کی حالت میں نبی کریم کی صحبت پائی ہو اور بعد میں ایمان لائے ہوں اور ایمان پر قائم رہنے کی قید سے وہ مومنین خارج ہو گئے جنھوں نے ایمان کی حالت میں نبی کریم کی صحبت پائی ہو اور ایمان پر ان کا خاتمہ ہوا ہو لیکن بیچ میں مرتد ہو گئے ہوں اور وفات کی قید سے وہ بدنصیب خارج ہو گئے

جنھوں نے ایمان کی حالت میں نبی کریم کی صحبت پائی ہو لیکن وفات کے وقت ایمان سے محروم ہوگئے ہوں اور شارح کے کلام میں بقاء ایمان اور وفات کی قید نہیں ہیں اس لئے ضروری ہے ان کے کلام میں ان قیدوں کا بھی لحاظ کیا جائے ورنہ تعریف تام نہ ہوگی واضح ہو کہ اصحاب عام ہیں اور صحابہ خاص صحاب کا اطلاق اصحاب نبی اور ان کے غیر پر بھی ہوتا ہے لیکن صحابہ کا اطلاق اصحاب نبی کے ساتھ خاص ہے اور یہاں پر اصحاب کی تعریف اطلاق خاص یعنی اصحاب نبی کی تقدیر پر ہے۔

قولہ ۳۵ الخبر والاعتقاد الخ :۔ خبر یا قضیہ وہ قول ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے اور اعتقاد قلب کی وہ کیفیت ہے جو کسی شئی کے ساتھ مربوط ہو لہٰذا خبر و قضیہ قول کی صفت ہوئے اور اعتقاد قلب کی اور جب دونوں واقع کے مطابق ہوں گے تو واقع بھی ان دونوں کے مطابق ہوگا کیونکہ مطابقت مفاعلت کا مصدر ہے اور باب مفاعلت کا خاصہ اشتراک ہے لہٰذا مطابقت طرفین سے ہوگی تو خبر و اعتقاد میں سے ہر ایک گر واقع کے مطابق (بالکسر) ہے تو اس کا نام صدق ہے اور صدق کے مقابل کذب ہے اور اگر واقع کے مطابق (بالفتح) ہے تو اس کا نام حق ہے اور حق کے مقابل باطل ہے اور یہ فرق صدق و حق کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے ہے لیکن استعمال کے اعتبار سے یہ ہے کہ حق کا اطلاق اقوال و عقائد و ادیان و مذاہب پر ہوتا ہے اور صدق کا اطلاق صرف اقوال کے ساتھ خاص ہے اور شارح کے قول "من حیث انہ" سے ظاہر ہے کہ صدق اور حق کے درمیان تغایر اعتباری اور اتحاد ذاتی ہے اور مطابق (بالکسر) کا نام صدق اس لئے ہے کہ صدق کے معنی لغوی پر مشتمل ہے اور وہ یہ کہ "کسی شئی کی ایسی خبر دینا جیسی کہ وہ ہے" اور مطابق (بالفتح) کا نام حق اس لئے کہ وہ حق کے معنی لغوی پر مشتمل ہے اور وہ "امر ثابت و متحقق" ہے نیز مطابق (بالکسر) کا نام صدق اسلئے ہے کہ صدق کا اول حرف بالکسر ہے لہٰذا بالکسر والے کے لئے بالکسر والا نام (صدق) رکھا گیا اور مطابق (بالفتح) کا نام حق اس لئے کہ حق کا اول حرف بالفتح ہے لہٰذا بالفتح والے کے لئے بالفتح والا نام (حق) رکھا گیا

قولہ ۳۶ قد یطلق الخ :۔ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ کہ صدق و کذب کی مذکورہ بالا تعریف صحیح نہیں، کیونکہ اس سے خبر کی تعریف میں دور لازم آتا ہے اس لئے کہ خبر وہ قول ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو لہٰذا اگر صدق و کذب کی تعریف خبر مطابق ولا مطابق بالکسر سے کی جائے تو پھر خبر کی تعریف کیفیت یہ ہوگی کہ خبر وہ قول ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو اسی کو دور کہتے ہیں اور دور محال ہے لہٰذا جس سے محال لازم آئے وہ خود محال ہے جواب یہ کہ صدق و کذب کا اطلاق جس طرح معنی مذکور پر ہوتا ہے اسی طرح کبھی نفس مطابقت پر بھی ہوتا ہے اور یہی حال حق و باطل کا بھی ہے یعنی جب مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے کیا جائے تو اس کا نام حق ہے جس کے مقابل باطل ہے اور جب مطابقت کا اعتبار حکم کی جانب سے کیا جائے؟ اس کا نام صدق ہے جس کے مقابل کذب ہے لہٰذا دور لازم نہیں آئے گا۔ اعتراض صدق و کذب کا اطلاق جب دو معنوں پر ہوتا ہے تو دونوں الفاظ مشترکہ میں سے ہوئے اور الفاظ مشترکہ کا تعریف میں استعمال کرنا جائز نہیں لہٰذا صدق و کذب کے ذریعہ خبر کی تعریف کرنا لغو ہوا۔ جواب صدق و کذب الفاظ مشترکہ میں سے نہیں،

اس لئے کہ پہلا معنی حقیقی ہے اور دوسرا مجازی جیساکہ لفظ قد تطلق سے ظاہر ہے اور حقیقی و مجازی کے درمیان اشتراک نہیں ہوتا کیونکہ اشتراک میں دونوں ہی معنی حقیقی ہوتے ہیں لہٰذا صدق و کذب کے ذریعہ تعریف کرنا صحیح ہے۔

قولہ ۵ متعلق بقولہ الخ :۔ بالتصدیق میں با حرفِ جار سببیہ الصادق دونوں کے لئے آیا ہے سبب کی تقدیر پر اس کا متعلق سعدوا ہے اور الصادق کی تقدیر پر اس کا متعلق محذوف یعنی ثابتٌ ہے لہٰذا تقدیر عبارت یہ ہے سعدوا فی مناہج الصدق وہٰذا الحکم ثابتٌ بالتصدیق یعنی انہوں نے سچائی کے روشن راستوں میں سعادت پائی اور یہ حکم تصدیق و یقین کے ساتھ ثابت ہے اور یہاں پر پہلا معنی زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس صورت میں متعلق مذکور ہے برخلاف دوسرا معنی کہ اس صورت میں متعلق محذوف ہے اور کلام میں محذوف ماننا ضعف کی دلیل ہے نیز پہلے معنی میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ سعادت کے حصول کے لئے تصدیق سبب ہے کہ جب تک وہ نہ ہو تو سعادت کا حصول دشوار ہے اسی وجہ سے شارح نے صرف پہلے معنی کو ذکر کیا اور دوسرے کو چھوڑ دیا واضح ہو کہ مصنف نے لفظ سعدوا سے اپنے اسم گرامی سعدالدین تفتازانی کی طرف تلمیح فرمایا ہے۔

قولہ ۶ والایمان الخ :۔ لفظ ایمان کا عطف تصدیق پر ہے اور یہ عطف تفسیری ہے لہٰذا بما جاء کا تعلق دونوں سے ہے اور اس عطف تفسیری سے شارح نے معتزلہ کے اس مسلک کو رد کیا ہے کہ ایمان، تصدیق اور طاعتوں کے مجموعہ کا نام ہے اور شرح میں ما جاء سے مراد شریعت کے اصول و فروع ہیں۔

وَصَعِدُوْا فِیْ مَعَارِجِ الْحَقِّ بِالتَّحْقِیْقِ وَبَعْدُ

ترجمہ :۔ اور حق کی تمام سیڑھیوں پر تحقیق کیساتھ چڑھے اور حمد و صلوٰۃ کے بعد

قولہ وصعدوا فی معارج الحق یعنی بلغوا اقصی مراتب الحق فان الصعود علی جمیع مراتبہ یستلزم ذلک قولہ بالتحقیق ظرف لغو متعلق بصعدوا کما ان او مستقر خبر لمبتدا محذوف ای ہذا الحکم متلبس بالتحقیق ای متحقق قولہ وبعد ہو من الظروف الزمانیۃ ولہا حالات ثلث لانہا اما ان یذکر معہا المضاف الیہ اولا وعلی الثانی فاما ان یکون نسیا منسیا او منویا فعلی الاولین معربۃ وعلی الثالث مبنیۃ علی الضم

ترجمہ :۔ یعنی وہ لوگ مراتب حق کے منتہی کو پہونچگئے اسلئے کہ حق کے مراتب پر صعود کرنا منتہی میں پہونچنے کو

مستلزم ہے۔ بالتحقیق ظرف لغو ہے جو صعدوا کے ساتھ متعلق ہے جیسا کہ گزرا یا ظرف مستقر ہے جو مبتدا محذوف کی خبر ہے یعنی ہٰذا الحکم متلبسٌ بالتحقیق یعنی تحققٌ۔ بعد ظروف زمانیہ میں سے ہے اور ظروف زمانیہ کی تین حالتیں ہیں اسلئے کہ ان کے ساتھ ان کے مضاف الیہ آیا مذکور ہوں گے یا نہیں دوسری تقدیر پر آیا نسیاً منسیاً ہوں گے یا منوی پہلی دونوں تقدیر پر وہ معرب ہیں اور تیسری تقدیر پر ضمہ پر مبنی۔

تشریح:۔ قولہ ۱ فان الصعود الخ:۔ یہ دعویٰ ضمنی کی دلیل ہے اور وہ دعویٰ یہ کہ معارج الحق کے معنی اقصی مراتب الحق ہے دلیل کا حاصل یہ کہ معارج جمع ہے معراج کی اور جمع کی اضافت جب کسی شئے کی طرف ہوتی ہے تو استغراق کا فائدہ ہوتا ہے لہٰذا معارج الحق کے معنی جمیع معارج حق ہوا ______ اور جو جمیع معارج حق پر صعود کرے گا وہ لامحالہ منتہٰے معارج کو صعود کرے گا اور منتہٰے معراج ہی کو اقصی معراج کہا جاتا ہے لہٰذا معارج حق، اقصی معارج حق کو مستلزم ہوا اور معارج سے مراد مراتب ہیں اور معارج کو صعود کی مناسبت سے لایا گیا ہے اور متن میں لفظ فی کا معنی علی ہے اس لئے کہ صعود استعلاء کو مستلزم ہے اور استعلاء کے لئے لفظ علی آتا ہے جیسا کہ شارح نے اپنے قول فان الصعود علی جمیع الخ سے اشارہ کیا ہے۔

قولہ ۲ ظرف لغو الخ:۔ یعنی لفظ بالتحقیق میں حرف با ظرف لغو اور ظرف مستقر دونوں ہو سکتا ہے لیکن ظرف لغو کی صورت میں اس کا متعلق صعدوا ہوگا جس طرح بالتصدیق میں حرف با کا متعلق صعدوا ہے اور ظرف مستقر کی صورت میں اس کا متعلق متلبس محذوف ہوگا تقدیر عبارت یہ ہے ہٰذا الحکم متلبس بالتحقیق یعنی یہ حکم (صعود) تحقیق کے ساتھ متلبس ہے اور شارح کا قول "متحقق" متلبس بالتحقیق کی تفسیر ہے اور اس سے مقصود ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے اور وہ وہم یہ کہ جو حکم تحقیق کے ساتھ متلبس ہو وہ تحقیق سے قریب ہوگا اور جو تحقیق سے قریب ہو وہ متحقق نہیں ہو سکتا لہٰذا صعود کا متحقق ہونا ثابت ہی نہیں، ازالہ کا حاصل یہ کہ یہاں پر متلبس بالتحقیق سے مراد تحقیق سے قریب ہونا نہیں بلکہ متحقق ہونا ہے۔

قولہ ۳ بعد من الظروف الزمانیۃ الخ:۔ لفظ بعد کا اکثر استعمال ظرف زمان کے لئے ہوتا ہے لیکن کبھی ظرف مکان کے لئے بھی ہوتا ہے اور یہاں پر دونوں ہو سکتے ہیں لیکن پہلا لفظ کے اعتبار سے ہوگا اور دوسرا رقم و کتابت کے اعتبار سے اور شارح نے صرف پہلے کو اس لئے بیان کیا ہے کہ وہ کثیر الاستعمال ہے اور بعض نسخوں میں من الظروف الزمانیۃ کے بجائے من الغایات آیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں اس لئے کہ غایات جمع ہیں غایت کی اور غایت صرف ان ظرف کو کہا جاتا ہے جو مقطوع الاضافۃ ہوں یعنی جن کے مضاف الیہ لفظ میں مذکور نہ ہوں اور ان کی صرف دو حالتیں ہیں ایک نسیاً منسیاً اور دوسری منوی لہٰذا غایات کی بھی دو ہی حالتیں ہونگی اور دو حالت والوں کے لئے ولہا احوالات ثلث کہنا صحیح نہیں واضح ہو کہ ولہا کی ضمیر مجرور کا مرجع مطلق ظروف ہیں خواہ وہ ظروف زمانیہ ہوں یا مکانیہ کیونکہ یہ حالتیں جس طرح ظروف زمانیہ کی ہیں اسی طرح ظروف مکانیہ کی بھی لیکن یاد رہے کہ ظروف زمانیہ و مکانیہ یہاں مراد بعض ہیں یعنی زمانیہ میں سے قبل و بعد اور مکانیہ میں سے قدام و تحت و فوق اور جو ان کے مشابہ ہیں کما لا یخفی علی مطولات النحو ــــ

قولہ لانہا اماان الخ :۔ یہ سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ کہ ظروف کی حالتوں کا انحصار تین ہی قسم پر کیوں ہے ؛
جواب یہ کہ چونکہ ان کے مضاف الیہ آیا مذکور ہوتے ہیں یا مذکور نہیں اگر مذکور نہیں ہوتے، تو آیا نسیاً منسیاً ہوتے ہیں یا منوی یعنی نیت میں بھی نہیں ہوتے، یا نیت میں ہوتے ہیں پہلی دونوں حالتوں میں وہ معرب ہیں اور تیسری حالت میں مبنی علی الضم لیکن تیسری حالت میں مبنی اس لئے ہیں کہ (ان کے مضاف الیہ محذوف منوی ہونے کی وجہ سے) وہ اپنے معنی کے تمام ہونے میں مضاف الیہ کا محتاج ہوتے ہیں اور محتاج ہونا حرف کا خاصہ ہے لہذا ظروف کو محتاج ہونے میں حرف کے ساتھ مشابہت حاصل ہے اور تمام حروف چونکہ مبنی ہیں لہذا ظروف بھی مبنی ہوں گے۔ برخلاف دوسری حالت کہ (ان کے مضاف الیہ نسیاً منسیاً ہونے کی وجہ سے) وہ اپنے معنی کے تمام ہونے میں مضاف الیہ کا محتاج نہیں ہوتے اسلئے انکو اصل یعنی معرب پر قائم رکھا گیا لیکن پہلی حالت میں معرب اسلئے ہیں کہ (انکے مضاف الیہ مذکور ہونے کی وجہ سے) انکے اندر حقیقتاً اضافت پائی جاتی ہے اور اضافت اسم کا خاصہ ہے اور اسم میں اصل معرب ہے قائم رکھا گیا لیکن رہا یہ سوال کہ تیسری حالت میں حرکت پر پھر حرکات ثلثہ میں سے ضمہ ہی پر مبنی کیوں قرار دیا گیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حالت میں بناء لازم ہے اور بناء کا لزوم حرکت پر ہونا ہے اسلئے وہ حرکت پر مبنی ہوئے اور ضمہ پر اس لئے کہ ان کے مضاف الیہ کے محذوف ہونے کی وجہ سے ان کے اندر کافی نقصان پیدا ہو گیا تھا اور نقصان کی تلافی ضروری تھی اس لئے حرکات ثلثہ میں سے حرکت قوی یعنی ضمہ کو اختیار کیا گیا نیز اگر ضمہ کے بجائے فتحہ یا کسرہ دیا جائے تو نصب وجر (جو کہ پہلی اور دوسری حالت میں برنا مفعول و مضاف الیہ ہوتے ہیں) کے ساتھ مشابہت ہو جائیگی اور نصب وجر معرب میں پائے جاتے ہیں لہذا مبنی (اس مشابہت کی وجہ سے) معرب سے ممتاز نہیں ہو پائے گا اس لئے ممتاز کرنے کے لئے اس کو ضمہ دیا گیا۔

فَهٰذَا غَايَةُ تَهْذِيْبِ الْكَلَامِ

ترجمہ :۔ تو یہ کتاب نہایت پاکیزہ کلام ہے

قولہ فہذا ہذہ الفاء اِمَّا عَلٰی توہم اَمَّا اَوْ عَلٰی تقدیرہا فی نظم الکلام وہذا اشارۃ الی المرتب الحاضر فی الذہن من المعانی المخصوصۃ المعبرۃ عنہا بالالفاظ المخصوصۃ او تلک الالفاظ الدالۃ علی المعانی المخصوصۃ سواء کان وضع الدیباجۃ قبل التصنیف او بعدہ اذ لا وجود للالفاظ المرتبۃ ولا للمعانی فی الخارج فان کانت الاشارۃ الی الالفاظ فالمراد بالکلام الکلام اللفظی وان کانت الی المعانی فالمراد بہ الکلام النفسی الذی یدل علیہ الکلام اللفظی
قولہ غایۃ تہذیب الکلام حملہ علی ہذا انما ہو علی المبالغۃ تجریدا او بناء علی ان التقدیر ہذا الکلام مہذب غایۃ التہذیب فحذف الخبر واقیم المفعول المطلق مقامہ واعرب باعرابہ علی طریق مجاز الحذف

ترجمہ:۔ فانظم کلام میں آیا اَمّا کے توہم یا اس کے مقدر ماننے کی تقدیر پر ہے اور لفظ ہذا اس مرتب کی طرف اشارہ کرتا ہے جو ذہن میں معانی مخصوصہ حاضر ہیں جن کی تعبیر الفاظ مخصوصہ سے کی جاتی ہے یا وہ الفاظ مخیلہ حاضر ہیں جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں خواہ وضع دیباچہ تصنیف سے پہلے ہو یا اس کے بعد اس لئے کہ الفاظ مرتبہ اور معانی مرتبہ کا وجود خارج میں نہیں ہے اگر ہذا سے الفاظ کی طرف اشارہ ہے تو کلام سے مراد کلام لفظی ہے اور اگر اشارہ معانی کی طرف ہے تو کلام سے مراد کلام نفسی ہے جس پر کلام لفظی دلالت کرتا ہے ہذا پر غایۃ تہذیب کا حمل آیا مبالغہ کے طور پر ہے جیسے زید عدل یا اس طور پر کہ تقدیر ہذا کلام مہذب غایۃ التہذیب ہے پس خبر کو حذف کر کے مفعول مطلق کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا اور اس کو مجاز حذف کے طریقہ پر خبر کا اعراب دے دیا گیا۔

تشریح:۔ قولہ ہذہ الفاء اما الخ ـــــ یہ اس اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ ہذا پر فاجزائیہ داخل ہے اور فاجزائیہ اس پر داخل ہوتا ہے جس سے پہلے کوئی حرف شرط ہو اور یہاں اس سے پہلے کوئی حرف شرط نہیں ہے لہٰذا ہذا پر فاجزائیہ داخل کرنا صحیح نہیں ہے جواب کا حاصل یہ کہ ہذا پر فا کا دخول آیا اس توہم کی وجہ سے ہے کہ حمد وصلوٰۃ کے بعد عموماً اَمّا حرف شرط آیا کرتا ہے لہٰذا یہاں بھی اَمّا نظم کلام میں آیا ہے یا اس وجہ سے کہ اما حرف شرط نظم کلام میں مقدر ہے لیکن دونوں جوابوں میں ضعف ہے پہلے میں اس لئے کہ نحویوں کے کلام سے کہیں بھی یہ معلوم نہ ہو سکا ہے کہ توہم اَمّا کی وجہ سے بھی فاجزائیہ آیا کرتا ہے اور دوسرے میں اس لئے کہ اَمّا وہاں مقدر ہوتا ہے جس کی جزا امر یا نہی ہو اور یہاں پر دونوں ہی نہیں لہٰذا اَمّا مقدر نہ ہوگا اس لئے صحیح یہ ہے کہ یہ فاجزائیہ ہی نہیں بلکہ تفسیریہ ہے یا یہ کہا جائے کہ لفظ بعد ایسا اسم ظرف ہے جس کے اندر خود شرط کا معنی پایا جاتا ہے جس طرح اِذْ اسم ظرف کے اندر شرط کا معنی پایا جاتا ہے قرآن کریم میں ہے "واذلم یہتدوا بہ فسیقولون" واضح ہو کہ شرح میں نظم الکلام کا تعلق توہم اَمّا اور تقدیر اَمّا دونوں کے ساتھ ہے جیسا کہ بیان مذکور سے ظاہر ہے

قولہ وہذا اشارۃ الخ :۔ یہ اس اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ ہٰذا میں ہا حرف تنبیہ ہے اور ذا اسم اشارہ اور اسم اشارہ کی وضع مشار الیہ محسوس فی الخارج کے تعین کیلئے ہوتی ہے اور یہاں پر ذا کا مشار الیہ کتاب کو قرار دیا گیا ہے جو کہ درست نہیں اسلئے کہ کتاب سے مراد آیا (۱) الفاظ مرتبہ ہیں (۲) یا معانی مرتبہ (۳) یا نقوش مرتبہ (۴) یا الفاظ مرتبہ و معانی مرتبہ کا مجموعہ (۵) یا الفاظ مرتبہ و نقوش مرتبہ کا مجموعہ (۶) یا معانی مرتبہ و نقوش مرتبہ کا مجموعہ (۷) یا الفاظ مرتبہ و معانی مرتبہ و نقوش مرتبہ کا مجموعہ، کل کے کل باطل ہیں لیکن پہلا اس لیے کہ الفاظ مرتبہ چند الفاظ کے مجموعہ کا نام ہے اور ایک شخص سے یکبارگی چند الفاظ کا وجود محال ہے لہٰذا ہٰذا کا مشار الیہ پہلا نہیں ہو سکتا لیکن دوسرا اس لئے کہ وہ معانی مرتبہ ہیں اور معانی مرتبہ امور عقلیہ ہیں اور امور عقلیہ ذا کا مشار الیہ نہیں ہو سکتے۔ لیکن تیسرا اس لئے کہ نقوش مرتبہ کو اگرچہ کتاب کہا جاتا ہے لیکن وہ حقیقۃً کتاب نہیں کہ وہ مقصد مدوِّن سے خارج ہیں کیونکہ ان سے نہ نفع بالذات ہوتا ہے اور نہ بالعرض کمالی لیکن اخیر چاروں اس لئے کہ یہ پہلے تینوں کا مجموعہ ہے اور جب تینوں انفرادی طور پر باطل ہو گئے تو اجتماعی طور پر بھی باطل ہو جائیں گے اس لئے کہ ابطال جزء ابطال کل کو مستلزم ہے۔ جواب کا حاصل یہ کہ ذا کی وضع اگرچہ مشار الیہ موجود فی الخارج کے لئے ہوئی ہے لیکن

کبھی مجازاً موجود فی الذہن کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور یہاں پر ذا سے اشارہ اس امر کی طرف ہے جو مرتب حاضر فی الذہن ہے خواہ وہ ان امور معنویہ میں سے ہو جن کی تعبیر امور لفظیہ سے کی جاتی ہے یا ان امور لفظیہ میں سے جن کی دلالت امور معنویہ پر ہوتی ہے گویا معقول کو محسوس کی منزل میں اتار گیا اور یہ ایسا اس لئے کیا گیا تاکہ اس کے کمال ظہور پر تنبیہ ہو نیز متعلم کے لئے اس کے حصول کی ترغیب اور سامع کی فطانت کی طرف اشارہ ہو۔ سوال ذا سے اشارہ جب مجازاً مرتب حاضر فی الذہن ہے تو اس سے صرف دو ہی احتمال الفاظ مرتبہ ومعانی مرتبہ کو کیوں خاص کیا گیا؟ باقی احتمالات کو کیوں نہیں؟ حالانکہ مرتب حاضر فی الذہن کل کو شامل ہے اور ہر ایک کو مشارٌ الیہ بنانا ممکن ہے جواب اس لئے کہ ذا کا محمول غایۃ تہذیب الکلام ہے اور حمل کے لئے ضروری ہے کہ موضوع وجود میں محمول کے ساتھ متحد ہو اور متحد اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ ذا سے اشارہ الفاظ مرتّبہ ومعانی مرتّبہ ہوں اس لیے کہ محمول میں لفظ کلام ہے اور کلام کی دو قسمیں ہیں ایک کلام لفظی اور دوسری کلام نفسی اور کلام لفظی وہ ہے جس کا انسان تلفظ کرے۔ اور کلام نفسی وہ ہے جس کا انسان تصور کرے جیسے محمد خاتم النبیین کا تصور کلام نفسی ہے اور اس کا تلفظ کلام لفظی ہے لہذا کلام لفظی کی تقدیر پر اگر موضوع میں ذا سے اشارہ الفاظ مرتبہ ہوں۔ اور کلام نفسی کی تقدیر پر معانی مرتبہ ہوں تو موضوع ومحمول کے درمیان اتحاد باقی رہے گا ورنہ فوت ہو جائے گا جیسا کہ غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے

قولہ ۲ سواء کان الخ :۔ یہ ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ دیباچہ کی وضع کبھی تصنیف سے پہلے ہوتی ہے اور کبھی اس کے بعد پہلے کو دیباچہ ابتدائیہ کہا جاتا ہے اور دوسرے کو دیباچہ الحاقیہ لہذا اگر دیباچہ سے مراد دیباچہ ابتدائیہ ہو تو تسلیم ہے کہ الفاظ مرتبہ ومعانی مرتبہ کا وجود خارج میں نہیں لیکن جب اس سے مراد دیباچہ الحاقیہ ہو تو تسلیم نہیں اس لئے کہ اس صورت میں الفاظ مرتبہ کا وجود خارج میں ہوتا ہے ازالہ کا حاصل یہ کہ الفاظ مرتبہ کا وجود جس طرح دیباچۂ ابتدائیہ کی تقدیر پر خارج میں نہیں ہوتا اسی طرح دیباچہ الحاقیہ کی تقدیر پر بھی خارج میں نہیں ہوتا کیونکہ خارج میں صرف نقوش ہوتے ہیں اور الفاظ خارج میں ہوتے بھی ہیں تو متعاقب ہو کر، مرتب ومجتمع ہو کر نہیں اور کتاب ان الفاظ کا نام نہیں جو متعاقب ہو کر ہوں بلکہ جو مرتب ومجتمع ہو کر ہوں اسی کا نام کتاب ہے اسی وجہ سے الفاظ ومعانی کو یہاں پر مرتّبہ کی قید کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

قولہ ۳ فان کانت الخ :۔ یہ ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ مصنف کے قول غایۃ تہذیب الکلام میں کلام سے مراد کلام نفسی ہے یا کلام لفظی اگر کلام نفسی ہے تو ذا سے الفاظ کی طرف اشارہ کرنا صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اس وقت موضوع الفاظ ہوں گے اور غایۃ تہذیب الکلام اس کا محمول اور حمل کے لئے ضروری ہے موضوع وجود میں محمول کے ساتھ متحد ہو اور یہاں پر موضوع محمول کے ساتھ متحد نہیں اس لئے کہ الفاظ کلام لفظی ہیں اور کلام لفظی، کلام نفسی کا غیر ہے اور اگر کلام سے مراد کلام لفظی ہے تو ذا سے معانی کی طرف اشارہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اس لئے کہ موضوع اس وقت معانی ہوں گے اور غایۃ تہذیب الکلام اس کا محمول اور حمل کے لئے ضروری ہے موضوع وجود میں محمول کے ساتھ متحد ہو اور یہاں پر متحد نہیں اس لئے کہ معانی کلام نفسی ہیں اور کلام نفسی، کلام لفظی کا غیر ہے ازالہ کا حاصل یہ کہ ذا سے اشارہ الفاظ کی طرف ہے تو کلام سے مراد کلام لفظی ہوگا اور اگر

ذا سے اشارہ معانی کی طرف ہے تو کلام سے مراد کلام نفسی ہوگا ۔

قولہ حملہ علی ہذا الخ :۔ یہ اُس اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ غایۃ تہذیب الکلام کا حمل ہذا پر صحیح نہیں اس لئے کہ ذا کا مشارٌ الیہ کلام ہے اور کلام ذات ہے اور غایۃ تہذیب الکلام میں تہذیب مصدر ہے اور مصدر وصف محض ہوتا ہے لہٰذا وصف محض کا حمل ذات پر (بلا واسطہ) لازم آئے گا اور یہ بداہتہً باطل ہے جواب کا حاصل یہ کہ ہذا پر غایۃ تہذیب الکلام کا حمل مبالغہ کے طور پر ہے اور یہ جائز ہے جیسے زیدٌ عدلٌ میں وصف عدل کا حمل ذات زید پر جائز ہے یا یہ کہ ہذا کی خبر تہذیب نہیں بلکہ مہذب ہے جو کہ عبارت میں محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے "ہذا کلام مہذب غایۃ التہذیب" لہٰذا مہذب کو حذف کر کے مفعول مطلق کو اس کی جگہ پہ رکھ دیا گیا اور جو اعراب مہذب کا تھا وہی مفعول مطلق کو دے دیا گیا پھر مفعول مطلق کے الف لام کو حذف کر کے کلام کو اس کا مضاف الیہ بنا دیا گیا تاکہ مقصود کے تعین پر دلالت کرے پھر ہذا کے مشارٌ الیہ کو حذف کر دیا گیا اس لئے کہ وہ مفعول مطلق کے مضاف الیہ سے حاصل ہے اسکے علاوہ اور بھی پانچ جوابات ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ تہذیب کے معنی مہذب ہیں اور تہذیب الکلام کی اضافت (اخلاق ثیاب کی طرح) اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے ہے اصل عبارت یوں ہے "ہذا غایۃ الکلام المہذّب" دوسرا جواب یہ کہ غایۃ تہذیب کا مضاف محذوف ہے تقدیر عبارت یہ ہے ہٰذا ذو غایۃ تہذیب الکلام تیسرا جواب یہ ہے کہ ہٰذا کا مشارٌ الیہ کلام نہیں بلکہ تصنیف مصنّف ہے لہٰذا وصفِ محض کا حمل ذات پر نہیں بلکہ وصف پر لازم آیا اصل عبارت یوں ہے "ہٰذا التصنیفُ غایۃُ تہذیبِ الکلام" چوتھا جواب یہ کہ ہٰذا کا مضاف تہذیب ہے جو کہ محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے "تہذیب ہٰذا غایۃ تہذیب الکلام" پانچواں جواب یہ کہ ہٰذا کا مضاف تصنیف ہے جو کہ محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے "تصنیفُ ہٰذا غایۃ تہذیب الکلام" ولا یخفٰی علی المنصفِ اَنَّ اولی الوجوہِ ہو الوجہُ الاوّلُ وفی البواقی تکلفاتٌ رکیکۃٌ وفی بعضِہا بُعدٌ ۔

فِیْ تَحْرِیْرِ الْمَنْطِقِ وَالْکَلَامِ

ترجمہ :۔ علم منطق و کلام کے بیان میں ۔

قولہ فی تحریر المنطق والکلام لَمْ یَقُلْ فِی بیانِہِما لِمَا فِی لَفْظِ التَّحْرِیْرِ مِنَ الْاِشَارَۃِ اِلٰی اَنَّ ہٰذا الْبَیَانَ خَالٍ عَنِ الْحَشْوِ وَالزَّوَائِدِ وَالْمَنْطِقُ آلَۃٌ قَانُوْنِیَّۃٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُہَا الذِّہْنَ عَنِ الْخَطَاءِ فِی الْفِکْرِ وَالْکَلَامُ ہُوَ الْعِلْمُ الْبَاحِثُ عَنْ اَحْوَالِ الْمَبْدَاءِ وَالْمَعَادِ عَلٰی نَہْجِ قَانُوْنِ الْاِسْلَامِ

ترجمہ: مصنف نے بیان المنطق والکلام اس لئے نہیں فرمایا چونکہ لفظ تحریر میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ یہ بیان حشو وزوائد سے خالی ہے اور منطق وہ آلۂ قانونیہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطائی الفکر سے بچاتی ہے اور کلام وہ علم ہے جو قانون اسلام کے طریقہ پر مبدا اور معاد کے احوال سے بحث کرنیوالا ہو۔

تشریح: — **قولہ ا** لم یقل فی الخ: — یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ کہ مصنف نے اپنے قول فی تحریر المنطق والکلام میں تحریر کے بجائے لفظ بیان لاکر یہ کیوں نہیں فرمایا؟ "فی بیان المنطق والکلام" جواب کا حاصل یہ کہ لفظ تحریر کے اختیار کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ یہ بیان حشو و زوائد سے خالی ہے اس لئے کہ تحریر اس بیان کو کہتے ہیں جو حشو وزوائد سے خالی ہو برخلاف بیان کہ وہ عام ہے اور عام کا تحقق خاص کے تحقق کو مستلزم نہیں کرتا ہے۔ لہٰذا لفظ بیان کے ذکر کرنے میں معنیٰ مذکور کا حاصل ہونا مستلزم نہیں اور وجہ اشارہ ظاہر ہے اور وہ تحریر کا معنیٰ واضح ہو کہ حشو اس بیان کو کہتے ہیں جو زائد بلا فائدہ ہو اور زوائد اس بیان کو کہتے ہیں جو حاصل مراد سے فاضل ہو خواہ مفید ہو یا نہ ہو۔

اعتراض لفظ فی اس اسم پر داخل ہوتا ہے جو ظرف زمان یا مکان بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور تحریر نہ ظرف زمان بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور نہ ظرف مکان کی لہٰذا اس پر لفظ فی کا داخل کرنا صحیح نہیں ہے؛ جواب مصنف کی یہ کتاب خاص ہے اور تحریر المنطق والکلام عام اور عام کو شمول میں ظرف کے ساتھ مشابہت حاصل ہے اس لئے عام جس طرح خاص کو شامل و محیط ہوتا ہے اسی طرح ظرف، مظروف کو محیط و شامل ہوتا ہے اس لئے لفظ فی کو مجازاً عام کے لئے استعمال کیا گیا۔ یاد رہے کہ لفظ فی کا متعلق تہذیبُ الکلامِ میں تہذیب ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے اس کا متعلق محذوف ہو جو کہ لفظ تہذیب سے حال واقع ہو تقدیر عبارت یوں ہے "ہٰذا غایۃُ تہذیبِ الکلامِ کائنًا فی تحریرِ المنطقِ والکلامِ"

قولہ ۲ والمنطق الخ: — یعنی منطق وہ آلۂ قانونیہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطائی الفکر سے بچاتی ہے آلہ فاعل و منفعل کے درمیان کا وہ واسطہ ہے جو فاعل کا اثر منفعل تک پہونچاتا ہے جیسے آرا بڑھئی اور لکڑی کے درمیان کا واسطہ ہے جو بڑھئی کا اثر لکڑی تک پہونچاتا ہے اسی طرح منطق بھی قوتِ عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے درمیان کا وہ واسطہ ہے جو قوتِ عاقلہ کا اثر یعنی اکتساب کو مطالب کسبیہ تک پہونچاتا ہے اور قانون لفظ یونانی یا سریانی ہے جو لغت میں مسطر کتاب کے لئے موضوع ہے اور اصطلاح میں وہ امر کلی ہے جو تمام جزئیات پر منطبق ہو کہ جس سے جزئیات کے احکام معلوم ہو سکیں جیسے علم نحو میں "کلُّ فاعلٍ مرفوعٌ" ایسا امر کلی ہے جس سے ضربَ زیدٌ، قتلَ زیدٌ وغیرہ کے احکام معلوم ہوتے ہیں اسی طرح منطق میں عکسُ سالبۃٍ کلیۃٍ سالبۃٌ کلیۃٌ" ایسا امر کلی ہے جس سے لا شیٔ من الانسان بحجرٍ بالضرورۃ اور لا شیٔ من الفرس بحمارٍ وغیرہ کے احکام معلوم ہوتے ہیں اور شارح کے قول تعصم مراعاتھا سے ظاہر ہے کہ منطق بذاتِ خود خطائی الفکر سے نہیں بچاتی، بلکہ اس کی رعایت خطائی الفکر سے بچاتی ہے جس طرح چاقو بذاتِ خود نہیں کاٹتا، جب تک کہ اس کو لے کر نہ کاٹا جائے اور تعریف میں آلہ بمنزلہ جنس ہے اور قانونیہ بمنزلہ فصل بعید ہے جس سے اربابِ صنائع کے آلات جزئیہ خارج ہو جاتے ہیں اور تعصم مراعاتھا الخ بمنزلہ فصل قریب ہے

جس سے وہ علوم قانونیہ خارج ہو جاتے ہیں جن کی رعایت ذہن کو خطائی الفکر سے نہیں بچاتی جیسے علوم عربیہ۔ اس تعریف کو مرکبات خارجیہ کے ساتھ مشابہت حاصل ہے کیونکہ مرکبات خارجیہ کے لئے جس طرح چار علتیں ہوتی ہیں اسی طرح اس کے لئے بھی چار علتیں ہیں اس لئے کہ مسائل تصوریہ و تصدیقیہ اپنے مادوں اور صورتوں کے اعتبار سے اس کی علت مادی ہیں اور ان مسائل تصوریہ و تصدیقیہ کے اجتماع خصوصی سے جو صورت حاصل ہیں وہ علت صوری اور خطائی الفکر سے بچنا علت غائی ہے اور ارسطو یا ان کا غیر علت فاعلی ہیں۔

قولہ ۳ آلۃ قانونیۃ الخ :- اعتراض آلہ کی صفت قانونیۃ اسم منسوب سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ منطق آلۂ قانونیہ کا نام ہے آلۂ قانون کا نہیں اس لئے کہ قانونیہ منسوب اور قانون منسوب الیہ ہے اور منسوب، منسوب الیہ کا غیر ہوتا ہے جیسے زیدؒ بہاریؒ میں بہاری، بہار کا غیر ہے اور قاعدہ ہے ایک شئ پر جب دو متغایر میں سے ایک کا حمل ہو تو اس پر دوسرے متغایر کا حمل محال ہوتا ہے لہٰذا جب منطق پر آلۂ قانونیہ کا حمل ہے تو آلۂ قانون کا محال ہوگا حالانکہ محال نہیں ہے اس لئے کہ منطق جس طرح آلۂ قانونیہ ہوتی ہے اسی طرح آلۂ قانون بھی جواب منسوب جو کہ منسوب الیہ کا مغایر ہوتا ہے اس سے مراد اگر مباین ہے تو تسلیم نہیں اس لئے کہ منسوب کبھی منسوب الیہ سے خاص ہوتا ہے جیسے زیدؒ انسانیؒ میں انسانی انسان سے خاص ہے اور کبھی اس کا برعکس ہوتا ہے جیسے جسمؒ حیوانیؒ و نباتیؒ میں حیوانی و نباتی حیوان و نبات سے عام ہیں اور کبھی عام وخاص من وجہ ہوتا ہے جیسے خاتمؒ فضیؒ میں فضیؒ فضۃؒ سے عام وخاص من وجہ ہے اور اگر اس سے مراد مباین بوجہ ما ہے تو تسلیم ہے لیکن یہ عام ہے خواہ مباین کلی ہو یا خاص مطلق یا عام مطلق یا عام وخاص من وجہ (جیسا کہ گذرا) اور آلۂ قانونیہ میں جو مغائرت ہے وہ اسی قبیل سے ہے یعنی عموم و خصوص من وجہ کے قبیل سے لہٰذا منطق جس طرح آلۂ قانونیہ ہے اسی طرح آلۂ قانون بھی۔

قولہ ۴ والکلام ہو الخ :- یہ ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ کہ گذشتہ بیان سے معلوم ہوا کہ کلام وہ ہے جو کلام لفظی و نفسی کی طرف منقسم ہو اور یہ غایۃ تہذیب الکلام میں تو صحیح ہے لیکن فی تحریر المنطق والکلام میں نہیں ازالہ کا حاصل یہ کہ یہاں پر کلام سے مراد علم کلام ہے اور علم کلام وہ علم ہے جس میں مبداء اور معاد کے احوال سے قانون اسلام کے طریقہ پر بحث کی جائے اور مبداء سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ہیں اور معاد سے مراد بعث بعد الموت ہے۔

وَتَقْرِيبِ الْمَرَامِ مِنْ تَقْرِيرِ عَقَائِدِ الْاِسْلَامِ

ترجمہ :- اور مقاصد یعنی عقائد اسلام کی تحقیق کو نہایت نزدیک کرنیوالی ہے

قولہ وتقریب المرام بالجرّ عطفٌ علی التہذیب ای غایۃ تقریب المقصد الی الطبائع والافہام والحمل علی طریق المبالغۃ او علی تقدیر ہذا مقربٌ غایۃ التقریب۔

قولہ من تقریر عقائد الاسلام بیانٌ لمرام والاضافةُ فی عقائدِ الاسلامِ بیانیةٌ اِن کانَ الاسلامُ عبارةً عَن نفسِ الاعتقادِ وَاِن کانَ عبارةً عَن مجموعِ الاقرارِ باللسانِ والتصدیقِ بالجنانِ والعملِ بالارکانِ اَو عبارةً عَن مجرّدِ الاقرارِ باللسانِ فالاضافةُ لامیةٌ

ترجمہ :- تقریب المرام جر کے ساتھ تہذیب پر عطف ہے یعنی ہذا غایۃ تقریب المقصد الی الطبائع والافہام اور ہذا پر تقریب المرام کا حمل مبالغہ کے طریقہ پر ہے یا ہذا مقربٌ غایۃ التقریب کی تقدیر پر لفظ من مرام کا بیان ہے۔ اور عقائد اسلام میں اضافت بیانیہ ہے اگر اسلام سے مراد نفس اعتقاد ہو اور اگر اس سے مراد اقرار باللسان و تصدیق بالجنان وعمل بالارکان کا مجموعہ ہو یا محض اقرار باللسان ہو تو اضافت لامیہ ہے۔

تشریح :- قولہ ۱ بالجر الخ :- یعنی تقریب المرام میں تقریب کا اعراب جر کیسا تھ ہے اس لئے اس کا عطف تہذیب پر ہے اور تہذیب کا اعراب جر کیساتھ ہے کیونکہ وہ مضاف الیہ ہے اور مضاف الیہ مجرور ہوا کرتا ہے لہٰذا تقریب بھی مجرور ہوگی اس لئے کہ معطوف اعراب میں معطوف علیہ کا تابع ہوتا ہے لہٰذا تقدیر عبارت یوں ہے "ہذا غایۃ تقریب المرام" اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تقریب کا عطف تحریر پر ہو اور تحریر مجرور ہے کیونکہ وہ لفظ فی کا مدخول ہے لہٰذا تقریب بھی مجرور ہوگی تقدیر عبارت یوں ہوگی فی تقریب المرام نیز تقریب کا مرفوع ہونا بھی ممکن ہے اس لئے اس کا عطف غایۃ پر ہے اور غایۃ مرفوع ہے کیونکہ وہ خبر واقع ہے لہٰذا تقریب بھی مرفوع ہوگی تقدیر عبارت یوں ہوگی 'ہذا تقریب المرام' اور اخیر دونوں احتمال میں چونکہ ضعف لازم آتا ہے اس لئے شارح نے ان کو چھوڑ دیا لیکن اول میں اس لئے کہ اس تقدیر پر اس پر لفظ فی داخل ہوتا ہے حالانکہ لفظ فی اس پر داخل ہوتا ہے جو ظرف زماں یا مکاں بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور تقریب نہ ظرف زمان بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور نہ مکان کی لیکن دوم میں اس لئے کہ اس تقدیر پر کلام زیادت حسن پر دال نہیں ہوتا کیونکہ زیادت حسن پر لفظ غایۃ دلالت کرتا ہے اور وہ اس صورت میں تقریب مرام کو شامل نہیں واضح ہو کہ تقریب کے معنی لغت میں قریب کر دینے کے ہیں اور اصطلاح میں دلیل کے اس طرح چلانے کو کہا جاتا ہے جس سے مطلوب لازم آئے۔

قولہ ۲ الی الطبائع والافہام الخ :- اس عبارت سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ تقریب متعدی بدو مفعول ہے پہلا مفعول مرام ہے جس کا معنی مقصد ہے اور دوسرا مفعول الی الطبائع والافہام ہے جو کہ عبارت میں محذوف ہے۔

قولہ ۳ والحمل علی الخ :- یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ کہ تقریب کا عطف تہذیب پر صحیح نہیں اسلئے کہ اس تقدیر پر وصف محض کا حمل ذات پر لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ، جواب کا حاصل یہ کہ یہاں وصف محض کا حمل ذات پر مبالغہ کے طور پر ہے اور یہ جائز ہے اور یا تقریب سے پہلے مقرب محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے "ہذا مقربٌ غایۃ التقریب" مقرب کو حذف کر کے مفعول مطلق کو اس کی جگہ پہ رکھا گیا اور جو اعراب مقرب کا تھا وہی مفعول مطلق کو دیا گیا اور اسکے علاوہ اور بھی پانچ احتمالات ہوسکتے ہیں جو تہذیب الکلام میں بیان کر دیئے گئے ہیں فقس علی ذٰلک۔

قولہ ۵۴ بیانٌ للمرام ۵ــــ یعنی "مِنْ تقریرِ عقائدِ الاسلام" مرام کا بیان ہے تقدیر عبارت یوں ہے "تقریبِ المرامِ الذی ہو تقریرُ عقائدِ الاسلامِ" یعنی اس مقصود کا قریب کرنا جو عقائد اسلام کی تقریر یعنی مقرر کرنے والا ہے ہو سکتا ہے یہ مرام اور تقریب دونوں کا بیان ہو مضاف، مضاف کا بیان ہو اور مضاف الیہ، مضاف الیہ کا یعنی تقریر، تقریب کا بیان ہو اور عقائد اسلام، مرام کا بعض لوگوں نے کہا کہ مِنْ یہاں بیان کے لئے نہیں آیا ہے اس لئے کہ مِنْ بیان کے لئے وہاں آتا ہے جس کا مبیّن لفظ مَا یا مَہما ہو اور مرام نہ لفظ مَا ہے اور نہ مَہما لہٰذا یہ مِنْ تبعیضیہ ہے تو اس کا جواب یہ کہ مِنْ کا مبیّن لفظ مَا یا مَہما ہونا اکثری ہے کلی نہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے قول "فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ" میں لفظ مِنْ، رجس کا بیان ہے لیکن رجس نہ مَا ہے اور نہ مَہما علاوہ ازیں مِنْ تبعیضیہ وہاں ہوتا ہے جس کا مدخول ماقبل سے عام ہو اور یہاں تقریرِ عقائدِ الاسلام، مرام سے عام نہیں بلکہ خود مرام، تقریر عقائد الاسلام سے عام ہے اسلئے کہ مرام کبھی تقریر عقائد اسلام ہوتا ہے اور کبھی اس کا غیر، اس لئے مِن تبعیضیہ نہیں بلکہ بیانیہ ہے ــــ

قولہ ۵۵ والاضافۃ فی الخ ۵ــــ پہلے یہ معلوم کیجئے کہ (۱) اضافت کی دو قسمیں ہیں ایک اضافۃ لفظیہ دوسری اضافت معنویہ، اضافت معنویہ وہ ہے جس کا مضاف اس صیغہ صفت کا غیر ہو جو اپنے معمول کی طرف مضاف ہے پھر اضافت معنویہ کی تین قسمیں ہیں، (۱) اضافت بیانیہ (۲) اضافت ظرفیہ (۳) اضافت لامیہ لیکن اضافت بیانیہ وہ ہے جس کے مضاف و مضاف الیہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو اور مضاف الیہ، مضاف کی اصل ہو جیسے خاتمُ فضۃٍ اور اضافت ظرفیہ وہ ہے جس کا مضاف الیہ، مضاف کا ظرف ہو جیسے صلوٰۃُ الجمعۃِ اور اضافت لامیہ وہ ہے جس کا مضاف عام مطلق اور مضاف الیہ خاص مطلق ہو جیسے یومُ الجمعۃِ یا دونوں عام وخاص من وجہ ہوں اور مضاف الیہ، مضاف کی اصل نہ ہو جیسے فضۃ خالدٍ خیرٌ فضۃِ سواری یا دونوں متباین ہوں اور مضاف الیہ، مضاف کا ظرف نہ ہو جیسے لیلۃُ الجمعۃ (۲) اسلام کے معنی محققینِ اہلسنّت کے نزدیک صرف اعتقادات یعنی تصدیقات بالجنان کا نام ہے جیساکہ شیخ عبدالحق محدّث دہلوی نے مدارج النبوۃ میں اس کی تصریح فرمائی ہے اور جمہور اہلسنت کے نزدیک تصدیق بالجنان اور اقرار باللسان کے مجموعہ کا نام ہے اور معتزلہ کے نزدیک اقرار باللسان اور تصدیق بالجنان اور عمل بالارکان کے مجموعہ کا نام ہے اور کرّامیہ کے نزدیک اسلام کا معنی صرف اقرار باللسان ہے (۳) عقائد عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ قضیہ مصدقہ کو کہا جاتا ہے اور جب یہ معلوم ہو چکا تو آگے دیکھئے کہ عقائد اسلام میں اضافت معنویہ لامیہ ہے لیکن معنویہ اس لئے کہ عقائد صیغہ صفت نہیں کہ اپنے معمول کی طرف مضاف ہو لیکن لامیہ اس لئے ہے کہ اسلام کے معنی جو چار ہیں، سبھیں اضافت لامیہ کا معنی پایا جاتا ہے لیکن پہلے معنی میں اس لئے کہ اس تقدیر پر اسلام کے معنی تصدیقات بالجنان ہیں اور تصدیقات عقائد یعنی قضایا مصدقہ سے عام ہیں اور قضایا مصدقہ خاص اور مضاف جب عام مطلق ہو اور مضاف الیہ خاص مطلق جیسے علم الفقہ میں تو اضافتِ لامیہ ہوتی ہے لیکن چوتھے معنی میں اسلئے کہ اس تقدیر پر اسلام کا معنی اقرار باللسان ہے اور اقرار متعلِق (بالکسر) اور قضایا مصدقہ متعلَق (بالفتح) ہے متعلِق (بالکسر) متعلَق (بالفتح) کا مباین ہے اور تباین کی نسبت اضافت لامیہ ہوتی ہے لیکن دوسرے تیسرے معنی میں اسلئے کہ دونوں تقدیر

پر اسلام کا معنی مجموعہ مرکبہ ثنائی و ثلاثی ہے اور ظاہر ہے یہ معنی بھی قضایا مصدقہ کا مباین ہے لہذا عقائد اسلام میں اضافت لامیہ ہوئی اور شارح کا قول والاضافۃ فی عقائد الاسلام بیانیۃ ان کان فی الاسلام عبارۃ عن نفس الاعتقادات تسامح پر مبنی ہے کیونکہ اضافت بیانیہ وہاں ہوتی ہے جب کہ مضاف و مضاف الیہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہو اور یہاں پر دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اور یہ نسبت اضافت لامیہ میں ہوتی لہذا یہ اضافت لامیہ ہوئی۔ خیال رہے کہ مضاف اگر مضاف الیہ کا مباین ہو اور ان میں کسی قسم کا تعلق ہو تو اضافت جائز ہوتی ہے ورنہ نہیں لہذا احراق نار و غلام زید جائز ہیں لیکن احراق ماء و غلام جدار جائز نہیں ہاں اگر کوئی ایسی تاویل کی جائے کہ جس سے مغایرت ثابت ہو تو جائز و روا ہے لہٰذا عقائد اسلام میں اضافت لامیہ ہے شارح کے قول "اسلام اگر نفس اعتقادات یعنی تصدیقات کا نام ہو تو عقائد اسلام میں اضافت بیانیہ ہے" میں تسامح ہے اس لئے کہ اضافت بیانیہ وہاں ہوتی ہے جس کے مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہو اور یہاں پر دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اور یہ نسبت اضافت لامیہ میں ہوتی ہے لہٰذا یہ اضافت لامیہ ہوئی بیانیہ نہیں واضح ہو کہ اسلام و ایمان دونوں ایک ہیں اس کے قائل محققین ہیں علامہ محقق طوسی قواعد عقائد میں لکھتے ہیں کہ "اَلْاِسْلَامُ اَعَمُّ فِی الْاَحْکَامِ مِنَ الْاِیْمَانِ وَہُمَا فِی الْحَقِیْقَۃِ وَاحِدٌ" یعنی اسلام احکام میں ایمان سے عام ہے اور حقیقت میں دونوں ایک ہیں لیکن فقہ اکبر میں اس کے برخلاف ہے اور وہ یہ کہ "لَا یَکُوْنُ اِیْمَانٌ بِدُوْنِ اِسْلَامٍ وَلَا اَلْاِسْلَامُ بِدُوْنِ اِیْمَانٍ فَہُمَا کَالظَّہْرِ مَعَ الْبَطْنِ" یعنی ایمان، اسلام کے بغیر نہیں پایا جاتا اور نہ اسلام ... کے بغیر پایا جاتا کیونکہ دونوں ظہر مع البطن کی طرح ہیں یعنی دونوں اگرچہ ایک دوسرے کے غیر ہیں لیکن ایک دوسرے کو لازم ہیں۔

جَعَلْتُہٗ تَبْصِرَۃً لِمَنْ حَاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَی الْاِفْہَامِ وَتَذْکِرَۃً لِمَنْ اَرَادَ اَنْ یَّتَذَکَّرَ مِنْ ذَوِی الْاَفْہَامِ ؕ

ترجمہ:- میں نے اس کتاب کو اس کے لئے تبصرہ بنایا جو غیر سے سمجھنے کے وقت تبصر کا قصد کرے اور اس کے لئے تذکرہ بنایا جو تذکر کا ارادہ کرے درانحالیکہ وہ معلمین سے ہو۔

قولہ جعلتہ تبصرۃ[۱] ای مبصرًا و یحتمل التجوز فی الاسناد و کذا[۲] قولہ تذکرۃ قولہ لدی الافہام بالکسر[۳] ای تفہیم الغیر ایاہ او تفہیمہ للغیر فالاول للمتعلم والثانی للمعلم قولہ من ذوی الافہام بفتح الہمزۃ[۴] جمع فہم والظرف الثانی اما فی موضع الحال عن فاعل یتذکر او متعلق بیتذکر بتضمین معنی التفہم

وَالتَّعَلُّمِ اَیْ یَتَذَکَّرُ آخِذًا اَوْ مُتَعَلِّمًا مِنْ ذَوِی الْاَفْہَامِ فَہٰذَا اَیْضًا یَحْتَمِلُ الْوَجْہَیْنِ۔

ترجمہ:۔ یعنی تبصرۃً بمعنی مبصرًا ہے اور تجوّز فی الاسناد کا بھی احتمال رکھتا ہے اور یہی حال مصنف کے قول تذکرۃً کا ہے۔ اِبہام کسرہ کے ساتھ ہے یعنی تفہیم الغیر ایّاہ یا تفہیمہ للغیر پہلا معنی متعلم کے لئے ہے اور دوسرا معنی مُعلّم کے لئے!۔ اَفہام ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ فہم کی جمع ہے اور ظرف ثانی آیا یتذکّر کے فاعل سے حال کے مقام میں واقع ہے یا معنی اَخذ و تعلّم کی تضمین کے ساتھ یتذکّر کے ساتھ متعلق ہے یعنی یتذکر آخذًا اَوْ متعلمًا من ذوی الافہام لہٰذا تذکرۃ بھی دو وجہ کا احتمال رکھے گا۔

تشریح:۔ قولہ ۱۵ اَیْ مُبصرًا الخ:۔ یہ اس اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ تبصرۃً کو جعل کا مفعول ثانی قرار دینا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس کا مفعول ثانی وہ ہوتا ہے جو مفعول اول پر محمول ہو سکے اور یہاں پر تبصرۃً مفعول اوّل پر محمول ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ایسے کہ اس کا مفعول اول ضمیر منصوب ہے جس کا مصداق ذات کتاب ہے اور تبصرۃً مصدر ہے اور مصدر وصف محض ہوتا ہے لہٰذا لازم آئیگا کہ وصف محض کا حمل ذات پر ہو اور یہ باطل ہے۔ جواب یہ کہ تبصرۃً مجاز فی الطرف بمعنی مبصرًا ہے اور مبصرًا مشتق ہے اور مشتق کا حمل ذات پر درست ہے جیسے زیدٌ کاتبٌ میں کاتب کا حمل زید پر ہے یہ بھی ہو سکتا ہے تبصرۃً مجاز فی الاسناد یعنی مبالغہ کے طور پر زیدٌ عدلٌ کی طرح ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تبصرۃً مجاز فی الحذف ہو تقدیر عبارت یوں ہے "جعلتہٗ ذا تبصرۃٍ" لیکن پہلا جواب قوی ہے اور دوسرا و تیسرا جواب ضعیف ہیں لیکن تیسرا اس لئے کہ اس تقدیر پر حذف لازم آتا ہے اور حذف ضعف کی دلیل ہے لیکن دوسرا اسلئے کہ تقدیر پر معنی ہوتا ہے "جعلتُ الکتابَ عینَ التبصرۃِ" اور یہ شئی کا عین شئی ہونا ہے اور شئی کا عین شئی ہونا جعل جاعل کے منافی ہے۔ برخلاف پہلا جواب کہ اس میں ایسا نہیں ہے اسی وجہ سے شارح نے اسکو پہلے بیان کیا اور دوسرے کو کلمہ تضعیف سے بعد میں بیان کیا اور تیسرے کو مطلقًا چھوڑ دیا۔

قولہ ۱۶ وکذا قولہ تذکرۃً:۔ یہ اس اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ تذکرۃً کا عطف تبصرۃً پر ہے اور عطف میں معطوف و معطوف الیہ کا حکم ایک ہوتا ہے لہٰذا تبصرۃً کی طرح تذکرۃً بھی جعلتُ کا دوسرا مفعول ہے اور یہ بھی مصدر ہے اور مصدر کا حمل ذات پر لازم آتا ہے جیساکہ تبصرۃً میں گذرا۔ جواب یہ کہ جو جواب تبصرۃً کا گذرا وہی تذکرۃً کا بھی ہے یعنی تذکرۃً مجاز فی الطرف بمعنی مذکرًا اور مجاز فی الاسناد اور مجاز فی الحذف ہے اور تذکرۃً کے ذکر کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ یہ کتاب انتہائی مختصر ہے اس لئے کہ کسی شئے کا مذکر ہونا اس کے حفظ ہونے کو چاہتا ہے اور حفظ ہونا اختصار کو چاہتا ہے

قولہ ۱۷ بالکسر ای الخ:۔ بالکسر اصل میں بکسر الہمزہ تھا مضاف الیہ کو حذف کر کے اس کے عوض میں الف لام لایا گیا اور اس قید کو اس لئے بڑھایا گیا کہ مابعد کے اَفہام سے احتراز ہو جائے کیونکہ وہ ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ فہم کی جمع ہے اور اِفہام باب افعال کا مصدر ہے اور باب افعال کا خاصہ تعدیہ ہے لہٰذا اس کے لئے تعدیہ لازم ہے اور تعدیہ

کے لئے فاعل و مفعول کا ہونا ضروری ہے اس لئے شارح نے کہا "تفہیم الغیر ایاہ" یعنی تفہیم کا فاعل لفظ غیر ہے اور غیر سے مراد معلم ہے اور اس کا مفعول ایاہ ہے اور ایاہ سے مراد متعلم ہے لہٰذا پورے جملہ کا معنی یہ ہوا کہ میں نے اس کتاب کو اس کے لئے تبصرہ بنایا جو تبصّر کا قصد کرے جب کہ اس کو غیر سمجھائے اس صورت میں کتاب متعلم کے لئے تبصرہ ہے یا اصل عبارت یوں ہے "تفہیمہ للغیر" یعنی تفہیم کا فاعل ضمیر مجرور ہے اور ضمیر مجرور سے مراد معلم ہے اور اس کا مفعول للغیر ہے جس سے مراد متعلم ہے لہٰذا پورے جملہ کا معنی یہ ہوا کہ میں نے اس کتاب کو اس کے لئے تبصرہ بنایا جو تبصّر کا قصد کرے جبکہ وہ غیر کو سمجھائے اس صورت میں یہ کتاب معلم کے لئے تبصرہ ہے اور اِفہام کی تفسیر تفہیم سے کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ دونوں کے معنی ایک ہیں نیز مصدر کی اضافت چونکہ فاعل کی طرف ہے اور اضافت کیلئے ضروری ہے کہ مضاف مفرد ہو اور اِفہام بالکسر چونکہ مرکب ہے اس لئے اس کے معنی یعنی تفہیم کو مضاف بنایا اور مناسب یہ ہے کہ اَو تفہیمہ للغیر میں حرف اَوْ کو منع خلو پر حمل کیا جائے تاکہ یہ کتاب معلم و متعلم دونوں کے لئے تبصرہ ہو سکے۔

قولہ ۵۴ بفتح الہمزۃ الخ:- یعنی افہام ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ فہم کی جمع ہے اور فہم کا معنی سمجھ ہے لہٰذا ذوی الافہام کا معنی سمجھ والا ہوا لیکن یہاں پر اس سے مراد معلمین ہیں اور ظرف کا متعلق مذکور و محذوف دونوں ہو سکتے ہیں محذوف کی صورت میں اس کا متعلق کائناً شبہ فعل ہوگا جو یتذکر کے فاعل سے حال واقع ہے تقدیر عبارت یوں ہے "اَنْ یتذکرَ کائناً مِنْ ذوی الاَفہام" پورے جملہ کا معنی یہ ہے کہ میں نے اس کتاب کو اس کے لئے تذکرہ بنایا جو تذکّر کا قصد کرے درانحالیکہ وہ معلمین سے ہو اس صورت میں یہ کتاب معلم کے لئے تذکرہ ہے اور شارح نے اَمَّا فی موضع الحال کہا اَمّا الی آخرہ نہیں! اس لئے کہ حال ظرف کا متعلق ہے ظرف نہیں اور ظرف کا متعلق چونکہ محذوف ہے اس لئے وہ حال کے مقام میں ہے حال نہیں اور مذکور کی صورت میں اس کا متعلق یتذکر ہوگا لیکن معنیٰ اَخذ و تعلم کی تضمین کے ساتھ تقدیر عبارت یوں ہے یتذکّرُ آخِذاً و متعلماً من ذوی الاَفہام پورے جملہ کا معنی یہ ہے کہ میں نے اس کتاب کو اس کے لئے تذکرہ بنایا جو تذکّر کا قصد کرے درانحالیکہ وہ معلمین سے اخذ کرنے والا ہو، اس صورت میں یہ کتاب متعلم کے لئے تذکرہ ہے لیکن یتذکر میں معنیٰ اخذ و تعلم کی تضمین اس لئے کہ یتذکر فعل لازم ہے اور فعل لازم لفظ مِن کے ذریعے متعدی نہیں ہوتا ہے واضح ہو کہ تضمین وہ فعل یا شبہ فعل کے ساتھ کسی مصدری معنی کا اس طرح لحاظ کرنا ہے کہ اس معنی مصدری کا مشتق حال یا صفت ہو جیسے کافیہ کی عبارت المعتورۃ علیہ میں ورود و استیلاء کے معنی کی تضمین ہے معنی یہ ہے "المعتورۃ واردۃً و مستولیۃً علیہ" اور تضمین کے مقابل تجرید ہے اور تجرید وہ فعل یا شبہ فعل کو جزو معنی میں استعمال کرنا ہے جیسے وضع المعنیٰ میں وُضِعَ لوَ تخصیص یا اطلق کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔

قولہ ۵۵ ہٰذا ایضاً الخ:- یعنی مصنف کے قول تذکرۃً بھی تبصرۃً کی طرح دو احتمال رکھتا ہے ایک معلم کے لئے اور دوسرا متعلم کے لئے۔ اگر من ذوی الافہام کا متعلق کائناً شبہ فعل کے ساتھ ہے تو یہ کتاب معلم کے لئے تذکرہ ہے اور اگر اس کا متعلق یتذکر فعل کے ساتھ معنی اخذ و تعلم کی تضمین کے ساتھ ہے تو یہ کتاب متعلم کے لئے تذکرہ ہے اور مناسب یہ ہے کہ یتذکر میں حرف اَوْ کو منع خلو پر حمل کیا جائے تاکہ تذکرہ معلم و متعلم دونوں کے لئے ہو سکے۔

سِیَّمَا الْوَلَدُ الْاَعَزُّ الْحَفِیُّ الْحَرِیُّ بِالْاِکْرَامِ سَمِیُّ حَبِیْبِ اللّٰہِ عَلَیْہِ التَّحِیَّۃُ وَالسَّلَامُ لَازَالَ لَہٗ مِنَ التَّوْفِیْقِ قَوَامٌ وَمِنَ التَّائِیْدِ عِصَامٌ وَعَلَی اللّٰہِ التَّوَکُّلُ وَبِہِ الْاِعْتِصَامُ۔

ترجمہ :- خاص کر اس فرزند کے لئے جو زیادہ عزت والا خیرخواہ لائق تعظیم حضور علیہ التحیۃ والثناء کا ہمنام ہے اس فرزند کے لئے توفیق الٰہی کا قوام اور تائید الٰہی کا عصام ہمیشہ رہے اور اللہ ہی پر بھروسہ ہے اور اسی کا سہارا تھامنا۔

قولہ سِیَّمَا اَلسِّیُّ بمعنی المثل یقال ہما سِیَّانِ اَیْ مِثْلَانِ وَاَصْلُ سِیَّمَا لَاسِیَّمَا حُذِفَ لَا فِی اللَّفْظِ لٰکِنَّہٗ مُرَادٌ وَمَا زَائِدَۃٌ اَوْ مَوْصُوْلَۃٌ اَوْ مَوْصُوْفَۃٌ ہٰذَا اَصْلُہٗ ثُمَّ اُسْتُعْمِلَ بمعنی خصوصًا وَفِیْ مَا بَعْدَہٗ ثَلٰثُ اَوْجُہٍ قولہ الحفی الشَّفِیْقُ قولہ الحری اللَّائِقُ قولہ قوام اَیْ مَا یَقُوْمُ بِہٖ اَمْرُہٗ قولہ التائید اَیِ التَّقْوِیَۃُ مِنَ الْاَیْدِ بمعنی القوۃ قولہ عصام اَیْ مَا یُحْفَظُ بِہٖ اَمْرُہٗ مِنَ الزَّلَلِ قولہ وعلی اللّٰہ قُدِّمَ الظَّرْفُ ہٰہُنَا لِقَصْدِ الْحَصْرِ وَفِیْ قولہ بہ لِرِعَایَۃِ السَّجْعِ اَیْضًا قولہ التوکل ہُوَ التَّمَسُّکُ بِالْحَقِّ وَالْاِنْقِطَاعُ عَنِ الْخَلْقِ قولہ الاعتصام وَہُوَ التَّشَبُّثُ وَالتَّمَسُّکُ۔

ترجمہ :- سِیٌّ مِثْلٌ کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے ہُمَا سِیَّانِ یعنی مثلان اور سیما کی اصل لاسیما ہے، لا اگرچہ لفظ میں محذوف ہے لیکن وہ معنًی مراد ہے اور ما زائدہ ہے یا موصولہ یا موصوفہ یہ سیما کی اصل ہے پھر معنی خصوص میں استعمال کیا گیا اور اس کے ما بعد تین صورتیں ہیں، باپ پر مہربان، لائق، یعنی وہ شئی ہے جس سے اس کا نظام باقی رہے۔ تائید کے معنی تقویت ہے جو اَیْد بمعنی قوت سے مشتق ہے۔ یعنی وہ شئی جس کے ذریعے لغزشوں سے محفوظ رہے۔ ظرف کو یہاں پر حصر کی غرض سے مقدم کیا گیا اور ان کے قول بہ میں رعایت سجع کی وجہ سے بھی۔ توکل حق کے ساتھ چمٹنا اور مخلوق سے دور رہنا ہے اور اعتصام تشبث و تمسک ہے۔

تشریح :- قولہ السی بمعنی الخ :- سِیٌّ اصل میں سِوْیٌ یا سِیْوِیٌ تھا سین کے کسرہ اور یا کے سکون کے ساتھ واؤ کو مَرْمِیٌّ کے قاعدہ سے یاء سے بدل کر یا کو یاء میں ادغام کیا گیا سِیٌّ ہوا۔ سِیٌّ معنی اور وزن کے اعتبار سے مِثْلٌ کی طرح ہے بولا جاتا ہے ہما سِیَّانِ جس کے معنی مثلان ہیں بعض لوگ سِیٌّ کے ایک یا کو کثرت استعمال کی وجہ سے حذف کر کے سِیٌ تخفیف کے ساتھ پڑھتے ہیں اور بعض لوگ حذف کے بغیر سِیٌّ تشدید کے ساتھ پڑھتے ہیں۔

قولہ ۲ اصل سیما الخ : ـــــ یعنی سیما کی اصل لاسیما ہے اس میں حرف لا، لائے نفی جنس ہے اور سیما اس کا اسم ہے اور موجود خبر محذوف ہے تقدیرِ عبارت یوں ہے لاسیما موجود اور لاسیما کی ما اگر زائدہ ہے تو اس کا معنیٰ لامثل ہے اگر موصولہ ہے تو معنیٰ لامثل الذی ہے اور اگر موصوفہ ہے تو لامثل شیٔ ہے اور اس کی لا اگرچہ یہاں پر لفظ میں محذوف ہے لیکن مراد میں ہنوز باقی ہے علامہ میرزاہد ہروی لکھتے ہیں کہ لاسیما سے حرف لا کا حذف کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ بلبانی سے منقول ہے کہ لاسیما کا استعمال بغیر لا کے کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے لیکن یہ علامہ موصوف اور بلبانی کا تسامح ہے اس لئے کہ علامہ رضی نے لکھا ہے کہ کثرتِ استعمال کی وجہ سے لاسیما کے لا کو حذف کرنا جائز ہے اسی کے قائل قاضی ارتضیٰ علی خاں بھی ہیں۔

قولہ ۳ ثم استعمل الخ : ـــــ یعنی سیما کی اصل لاسیما ہے اور لاسیما کا معنیٰ لامثل ہے (جب کہ ما زائدہ ہو) لہٰذا سیما کا معنیٰ بھی لامثل ہوا لیکن یہاں پر اس کو خصوص کے معنیٰ میں استعمال کر لیا گیا ہے دونوں میں مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ جس شخص کی کوئی مثل نہ ہوگی وہ لامحالہ مخصوص و ممتاز ہوگا۔ واضح ہو کہ نحویوں کے نزدیک یہ کلمۂ استثناء ہے اور ان کا یہ قول بر سبیل مجاز ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک استثناء اثبات سے نفی اور نفی سے اثبات کا سکوت ہے پہلی تقدیر پر مثلاً جاءنی القوم الّا زیداً میں زید کا نہ آنا متحقق نہیں اور دوسری تقدیر پر مثلاً ماجاء نی القوم الّا زیداً میں زید کا آنا متحقق نہیں اور شافعیہ کے نزدیک استثناء اثبات سے نفی اور نفی سے اثبات ہے لہٰذا پہلی تقدیر پر مثلاً جاءنی القومُ الّا زیداً میں زید کا نہ آنا متحقق ہے اور دوسری تقدیر پر مثلاً ماجاء نی القوم الّا زیداً میں زید کا آنا متحقق ہے اور دونوں مسلکوں میں استثناء کا معنیٰ لاسیما کے اندر مفقود ہے اس لئے کہ لاسیما کے مابعد کا حکم ماقبل کے حکم کے موافق ہوتا ہے اور یہاں پر موافق نہیں لہٰذا لاسیما کلمۂ استثناء نہیں ہے لیکن چونکہ وہ ماقبل سے مابعد کے حکم کا اس طور پر استثناء کرتا ہے کہ مابعد کا حکم ماقبل کے حکم سے اتم و اکمل ہو اس لئے اس کو مجازاً کلمۂ استثناء کہہ دیا جاتا ہے۔

قولہ ۴ مابعدہ الخ : ـــــ یعنی سیما کی ما میں تین احتمال ہیں ۱۔ زائدہ ۲۔ موصوفہ ۳۔ موصولہ اگر ما زائدہ ہے تو الولدُ مجرور ہوگا اس لئے اس تقدیر پر سیٌّ مضاف ہے اور الولدُ مضاف الیہ اور مضاف الیہ ہمیشہ مجرور ہوتا ہے لہٰذا الولد بھی مجرور ہوگا تقدیرِ عبارت یوں ہے "لاسیّ الولدِ الاعزِّ الحفیِّ الحریِّ بالاکرام سمیِّ حبیبِ اللّٰہ موجودٌ" اور اگر ما موصوفہ ہے یا موصولہ تو الولدُ مرفوع و منصوب دونوں ہوگا لیکن مرفوع اس لئے کہ اس تقدیر پر الولد مبتداء محذوف کی خبر یا خبر محذوف کا مبتداء ہوگا اور مبتداء و خبر دونوں مرفوع ہوتے ہیں لہٰذا الولد بھی مرفوع ہوگا اور ما کے موصولہ ہونے کی صورت میں تقدیرِ عبارت یوں ہے "لاسیّ الذی ہو الولدُ الاعزُّ الحفیُّ الحریُّ بالاکرام سمیُّ حبیبِ اللّٰہ موجودٌ" اور ما کے موصوفہ ہونے کی صورت میں تقدیرِ عبارت یوں ہے "لاسیّ شیٔ ہو الولدُ الاعزُّ الحفیُّ الحریُّ بالاکرام سمیُّ حبیبِ اللّٰہ موجودٌ" لیکن منصوب اس لئے کہ اس تقدیر پر الولد اعنی فعل محذوف کا مفعول بہ ہے۔ اور مفعول بہ منصوب ہوتا ہے لہٰذا الولدُ بھی منصوب ہوگا ما کے موصولہ کی صورت میں تقدیرِ عبارت یوں ہے "لاسیّ الذی اعنی بہ الولدَ الاعزَّ الحفیَّ الحریَّ بالاکرام سمیَّ حبیبِ اللّٰہ موجودٌ" اور

ما کے موصوفہ ہونے کی صورت میں تقدیر عبارت یوں ہے "لاسی شیٔ اُعنی بہ الولد الاعز الحفی الحری بالاکرام سمی حبیب اللہ موجود"۔
قولہ الحفی :۔ حفی صفت مشبہ ہے جو حفا یحفو باب نصر ینصر سے ماخوذ ہے جس کا معنی شفیق ہے اور ولد سے مراد مصنف علیہ الرحمہ کے صاحبزادے ہیں جسکا نام نامی محمد ہے اور اعز اسم تفضیل ہے جو عز یعز باب ضرب یضرب سے ماخوذ ہے جس کا معنی زیادہ عزت والا ہے اور حری بھی صفت مشبہ ہے جو حری یحری ضرب یضرب سے ماخوذ ہے جس کا معنی لائق ہے اور سمی سین کے فتحہ اور میم کے کسرہ اور یا کی تشدید کے ساتھ صفت مشبہ ہے جو سما یسمو باب نصر ینصر سے ماخوذ ہے جس کا معنی بلند ہونے والا اور ہمنام ہے اور علیہ میں ضمیر مجرور کا مرجع حبیب اللہ ہے اور لا زال لہ میں ضمیر مجرور کا مرجع ولد ہے اور قوام قاف کے کسرہ کے ساتھ مصدر ہے جو قاوم یقاوم باب مفاعلت سے ماخوذ ہے جس کا معنی مدار و مایقوم بہ امرہ یعنی وہ امر ہے جس سے اسکا نظام قائم رہے اور عصام عین کے کسرہ کیساتھ ہے جسکا معنی دم کا آخری سرا ہے لیکن یہاں پر اسکا معنی مایحفظ بہ امرہ من الزلل یعنی وہ امر جس سے اسکا ہر شئی مامون و محفوظ ہے۔
قولہ ای التقویۃ الخ :۔ یعنی تائید کا معنی تقویت ہے اس لئے کہ تائید مشتق ہے اید سے اور اید کا معنی قوت ہے لہذا تائید کا معنی تقویت ہے۔
قولہ قدم الظرف الخ :۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ کہ التوکل مبتدا ہے اور علی اللہ اسکی خبر اور اسی طرح الاعتصام مبتدا ہے اور بہ اس کی خبر اور خبر اصل میں مؤخر ہوتی ہے اور مبتدا مقدم لہٰذا التوکل کو علی اللہ پر اور الاعتصام کو بہ پر مقدم کرنا چاہئے جواب کا حاصل یہ کہ یہ صحیح ہے کہ خبر اصل میں مؤخر ہوتی ہے اور مبتدا مقدم لیکن کبھی کسی فائدہ کے تحت اس اصل سے عدول بھی کیا جاتا ہے اور وہ فائدہ یہاں پر حصر ہے اس لئے کہ اس امر کو مقدم کر دینے کہ جس کا مقام مؤخر ہے حصر کا فائدہ دیتا ہے اور یہاں خبر کا مقام مؤخر تھا اس کو اس لئے مقدم کیا گیا کہ حصر کا فائدہ دے اور وہ توکل و اعتصام کو اللہ تعالیٰ کے لیے خاص کرنا اور غیر سے ان کی نفی کرنا اور بہ کے مقدم کرنے میں مزید رعایت سجع بھی ہے۔

اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ فِی الْمَنْطِقِ

ترجمہ :۔ پہلی قسم علم منطق میں ہے

قولہ القسم الاول لما علم ضمنا فی تحریر المنطق والکلام ان کتابہ علی قسمین لم تحتج الی التصریح بہذا فصح تعریف القسم الاول بلام العہد لکونہ معہودا ضمنا وہذا بخلاف المقدمۃ فانہا لم یعلم وجودہا سابقا فلم تکن معہودۃ فلذا نکرہا وقال مقدمۃ قولہ فی المنطق فان قیل لیس القسم الاول کل المسائل والمنطقیۃ لما تجیئ السفریۃ متعلقۃ بہ یجوز ان یراد بالقسم الاول الالفاظ کالعبارات وبالمنطق المعانی۔

فَيَكُونُ الْمَعْنٰى بِاَنَّ هٰذِهِ الْاَلْفَاظَ فِيْ بَيَانِ هٰذِهِ الْمَعَانِيْ وَتَحْتَمِلُ وُجُوْهًا اُخَرَ

ترجمہ: — مصنف کے قول فی تحریر المنطق والکلام میں جب معلوم ہوچکا کہ ان کی کتاب دو قسموں پر مرتب ہے تو اس امر کی تصریح کرنے کی حاجت نہ رہی کہ ان کی کتاب دو قسموں پر مرتب ہے اسلئے قسم اول کو لام عہد کے ذریعہ معرفہ بنانا صحیح ہے چونکہ وہ ضمناً معہود ہے اور برخلاف مقدمہ کہ اس کا وجود سابق میں غیر معلوم ہے لہٰذا وہ معہود نہیں اسلئے مصنف نے اس کو نکرہ بیان کیا اور مقدمۃ کہا، اگر اعتراض کیا جائے کہ قسم اول ظرف مسائل منطقیہ ہے لہٰذا ظرفیت کی کیا توجیہ ہوگی؟ تو اس کا جواب میں دوں گا کہ جائز ہے کہ قسم اول سے مراد الفاظ و عبارات اور منطق سے مراد معانی لئے جائیں لہٰذا یہ معنی ہوگا کہ یہ الفاظ ان معانی کے بیان میں ہیں اور دوسرے طریقوں کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

تشریح قولہ لما علم الخ: — اس عبارت سے تین اعتراضوں کا جواب دیا گیا ہے ایک یہ کہ مصنف کے قول القسم الاول فی المنطق یعنی قسم اول منطق میں ہے کہنا درست نہیں اس لئے کہ یہ اس امر کو مستلزم ہے کہ پہلے کتاب کی تقسیم کی جاچکی ہو حالانکہ یہاں پہلے کتاب کی تقسیم نہیں کی گئی ہے دوسرا اعتراض یہ کہ قسم اول پر الف لام عہد خارجی کا ہے اور عہد خارجی کا استعمال وہاں کیا جاتا ہے جس سے پہلے کوئی معہود مذکور ہو اور یہاں پر کوئی معہود مذکور نہیں لہٰذا قسم اول پر الف لام لانا بھی صحیح نہیں تیسرا اعتراض یہ کہ قسم اول پر جب الف لام لایا گیا تو مقدمۃ پر بھی لانا چاہئے اس پر کیوں نہیں لایا گیا؟ جواب پہلے اعتراض کا یہ ہے کہ کتاب کی تقسیم کبھی صراحۃً ہوتی ہے اور کبھی ضمناً اور یہاں پر کتاب کی تقسیم فی تحریر المنطق والکلام کے ضمن میں ہوچکی ہے لہٰذا قسم اول منطق میں ہے کہنا صحیح ہے جواب دوسرے اعتراض کا یہ ہے کہ خطبہ میں "فی تحریر المنطق والکلام" کے ضمن میں معہود مذکور ہوچکا ہے لہٰذا قسم اول پر الف لام لانا صحیح ہے جواب تیسرے اعتراض کا یہ ہے کہ مقدمہ کا ذکر چونکہ پہلے نہیں ہوا ہے اس لئے اسکو نکرہ رکھا گیا برخلاف قسم اول کہ اس کا ذکر پہلے ہوچکا ہے اس لئے اسکو الف لام کے ساتھ لایا گیا تاکہ معہود مذکور پر دلالت کرے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ اس اعتراض کا جواب ہو کہ قسم اول پر الف لام کا داخل کرنا اصل کے خلاف ہے کیونکہ معرفہ و نکرہ میں اصل نکرہ ہے اور معرفہ اسکی فرع کیونکہ نکرہ معرفہ کا ماخوذ عنہ ہوتا ہے اور ماخوذ عنہ اصل ہوتا ہے لیکن نکرہ ماخوذ عنہ اسلئے ہے کہ کلمہ پہلے نکرہ ہوتا ہے پھر اس پر علامت تعریف داخل کر کے معرفہ کیا جاتا ہے جیسے رجل سے الرجل لیکن ماخوذ عنہ اصل اسلئے ہے کہ وہ وجود کے اعتبار سے پہلے ہوتا ہے اور جو پہلے ہو وہ اصل ہوتا ہے جیسے باپ، بیٹے کی اصل ہے کہ باپ کا وجود بیٹے کے وجود سے پہلے ہوتا ہے لہٰذا جب نکرہ اصل ہوا اور معرفہ اسکی فرع اور فرع پر اس وقت عمل کیا جاتا ہے جب کہ کوئی علتِ داعیہ ہو اور یہاں پر علتِ داعیہ یعنی قسم اول کا پہلے سے معلوم ہونا مفقود ہے لہٰذا اس پر الف لام کا لانا صحیح نہیں ہے جواب یہ کہ علت داعیہ یہاں پر موجود ہے کیونکہ جب مصنف نے ماقبل میں "فی تحریر المنطق والکلام" فرمایا تو اس سے سمجھ لیا گیا کہ کتاب کی دو قسمیں ہیں ایک علم منطق میں اور دوسری علم کلام میں لہٰذا قسم اول پر الف لام کا لانا صحیح ہے۔ واضح ہو کہ پہلی توضیح اس توضیح سے عمدہ ہے اس لئے کہ اس توضیح پر شرح

میں "فیمتج تعریف القسم الاول" شرط مذکور کی جزا ہونا لازم آتا ہے حالانکہ اس کے اندر جزا ہونے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ یحتج فعل ماضی ہے اور فعل ماضی پر بغیر قد کے فاجزائیہ داخل نہیں ہوتا ہے اور یہاں پر داخل ہے لہٰذا وہ جزا نہیں برخلاف پہلی توجیہ کے اس تقدیر پر اسکی جزاء "لم یحتج الی التصریح" ہوتا ہے جو بلاشبہ درست ہے —

قولہ ۲ وہذا بخلاف الخ :— ہذا اسم اشارہ مبتدا ہے جس کا مشار الیہ "تعریف القسم الاول" ہے اور اسکی خبر، بخلاف مقدمۃ ہے جس کا متعلق متلبس محذوف ہے تقدیر عبارت یوں ہے "ہذا تعریف القسم الاول متلبس بخلاف المقدمۃ" مطلب یہ ہے کہ قسم اول چونکہ ضمناً معہود ہے اسلئے اس پر الف لام عہد خارجی کا لایا گیا برخلاف مقدمہ کے وہ معہود نہیں اسلئے اس کو نکرہ ہی رکھا گیا ......

قولہ ۳ فان قیل الخ :— یعنی قسم اول مظروف ہے المنطق اس کا ظرف اور ظرف مظروف کا غیر ہوتا ہے جیسے لوٹا پانی کا غیر ہے اور یہاں دونوں ایک ہیں لہٰذا "قسم اول منطق میں ہے" کہنا صحیح نہیں لیکن دونوں ایک اسلئے ہیں کہ قسم اول کتاب کا جزء ہے اور کتاب فن کے ان مسائل کا نام ہے جسمیں وہ کتاب ہوتی ہے اور یہ فن علم منطق و کلام میں ہے لہٰذا کتاب مسائل منطقیہ و کلامیہ کا نام ہوا اور قسم اول کتاب کا جزء ہے لہٰذا وہ مسائل منطقیہ ہوا اور منطق بھی مسائل منطقیہ ہے لہٰذا تقدیر عبارت یوں ہے "المسائل المنطقیۃ فی المسائل المنطقیۃ" یہ ظرفیۃ الشئ لنفسہ یعنی شئے کا شئے کی ذات میں ہونا اور یہ محال ہے

قولہ ۴ قلت یجوز الخ :— یعنی ظرف مظروف کا غیر ہے اسلئے کہ قسم اول سے مراد الفاظ و عبارات ہیں اور منطق سے معانی لہٰذا تقدیر عبارت یوں ہے "ہذہ الالفاظ فی بیان تلک المعانی" معانی، الفاظ کے غیر ہیں لہٰذا قسم اول منطق میں ہے کہنا صحیح ہے —

قولہ ۵ یحتمل وجوہا اخر الخ :— یعنی قسم اول اور منطق میں احتمالات مذکورہ کے علاوہ دوسرے احتمالات بھی ہو سکتے ہیں جسکی تفصیل والتفصیل الخ سے آرہی ہے۔ اعتراض قسم اول سے صرف دو ہی احتمال یعنی الفاظ و معانی ہو سکتے ہیں. دوسرے احتمالات کا ہونا صحیح نہیں اسلئے قسم اول کتاب کا جزء ہے لفظ کتاب چونکہ خطبہ "ہذا غایۃ تہذیب الکلام" میں ہذا کا مشار الیہ تھا اور کتاب سے مراد الفاظ و معانی تھے اسلئے یہاں بھی اس سے مراد صرف الفاظ و معانی ہیں کیونکہ وہاں محمول میں لفظ کلام مذکور تھا اور کلام کی دو قسمیں ہیں ایک کلام لفظی اور دوسری نفسی، کلام لفظی الفاظ کا مجموعہ ہے اور کلام نفسی معانی کا مجموعہ ہے لہٰذا محمول الفاظ کا مجموعہ اور معانی کا مجموعہ ہوا اس لئے موضوع میں بھی کتاب سے مراد الفاظ کا مجموعہ اور معانی کا مجموعہ ہوا تاکہ موضوع کا محمول کے ساتھ اتحاد قائم رہے جو کہ حمل کے لئے شرط اولی ہے اسی وجہ سے شارح نے کہا تھا ہذا اشارۃ الی المرتب الخ یعنی ہذا کا مشار الیہ مرتب فی الذہن ہے اور مرتب فی الذہن سے مراد الفاظ کا مجموعہ و معانی کا مجموعہ ہے جواب جس طرح یہاں پر دوسرے احتمالات ہو سکتے ہیں اسی طرح "ہذا غایۃ تہذیب الکلام" میں ہذا کے مشار الیہ (کتاب) سے بھی دوسرے احتمالات ہو سکتے ہیں۔

لیکن وہاں چونکہ دوسرے احتمالات مراد لینے میں متعدد مجازوں کا ارتکاب لازم آتا تھا اس لئے شارح نے صرف دو ہی استعمال کو بیان کیا تھا اور باقیوں کو چھوڑ دیا تھا۔

وَالتَّفْصِيلُ اَنَّ الْقِسْمَ الْاَوَّلَ عِبَارَةٌ عَنْ اَحَدِ الْمَعَانِي السَّبْعَةِ اِمَّا الْاَلْفَاظُ اَوِ الْمَعَانِي اَوِ النُّقُوشُ اَوِ الْمُرَكَّبُ مِنَ الْاِثْنَيْنِ اَوِ الثَّلٰثَةِ وَالْمَنْطِقُ عِبَارَةٌ عَنْ اَحَدِ مَعَانٍ خَمْسَةٍ اِمَّا الْمَلَكَةُ اَوِ الْعِلْمُ بِجَمِيْعِ الْمَسَائِلِ اَوِ الْقَدْرِ الْمُعْتَدِّ بِهِ الَّذِيْ يَحْصُلُ بِهِ الْعِصْمَةُ اَوْ نَفْسُ الْمَسَائِلِ جَمِيْعًا اَوْ نَفْسُ الْقَدْرِ الْمُعْتَدِّ بِهِ فَيَحْصُلُ مِنْ مُلَاحَظَةِ الْخَمْسَةِ مَعَ السَّبْعَةِ خَمْسَةٌ وَّثَلٰثُوْنَ اِحْتِمَالًا يُقَدَّرُ فِيْ بَعْضِهَا الْبَيَانُ وَفِيْ بَعْضِهَا التَّحْصِيْلُ وَبَعْضِهَا الْحُصُوْلُ حَيْثُمَا وَجَدَهُ الْعَقْلُ السَّلِيْمُ مُنَاسِبًا

ترجمہ: ــــ اور ان کی تفصیل یہ ہے کہ قسم اول سات معنوں میں سے ایک کا نام ہے یا الفاظ یا معانی یا نقوش یا ان دونوں معنوں یا تینوں معنوں سے مرکب اور منطق پانچ معنوں میں سے ایک کا نام ہے یا تو وہ ملکہ ہے یا جمیع مسائل کا علم یا اس قدر معتد بہ کا علم جس سے عصمت حاصل ہوتی ہے یا نفس جمیع مسائل یا نفس قدر معتد بہ تو پانچ کو سات کے ساتھ لحاظ کرنے سے پینتیس ۳۵ احتمالات پیدا ہوں گے بعض میں بیان اور بعض میں تحصیل اور بعض میں حصول مقدر ہوگا جہاں عقل سلیم مناسب سمجھے ــــ

تشریح: ــــ **قولہ والتفصیل الخ:** ــــ لفظ تفصیل مضاف ہے اور اس کا مضاف الیہ محذوف یعنی وجوہ ہے تقدیر عبارت یوں ہے تفصیل الوجوہ اسلئے تفصیل کے اوپر جو الف لام ہے وہ مضاف الیہ کے عوض میں مانا گیا ہے مطلب یہ ہے کہ قسم اول چونکہ کتاب کا جز ہے اور کتاب سات معنوں کا احتمال رکھتی ہے۔ لہٰذا قسم اول بھی سات معنوں کا احتمال رکھے گی اور وہ سات معنی یہ ہیں ۱۔ الفاظ مرتبہ ۲۔ معانی مرتبہ ۳۔ نقوش مرتبہ ۴۔ الفاظ و معانی کا مجموعہ ۵۔ الفاظ و نقوش کا مجموعہ ۶۔ معانی و نقوش کا مجموعہ ۷۔ الفاظ و معانی و نقوش کا مجموعہ اور منطق پانچ معنوں میں سے کسی ایک کا نام ہے اور وہ پانچ معنی یہ ہیں ۱۔ ملکہ ۲۔ علم جمیع مسائل ۳۔ علم مسائل قدر معتد بہ ۴۔ نفس جمیع مسائل ۵۔ نفس مسائل قدر معتد بہ، لہٰذا جب پانچ کو سات میں ضرب دیجائے تو پینتیس ۳۵ صورتیں نکلتی ہیں اور وہ صورتیں یہ ہیں ۱۔ ہٰذہ الالفاظ فی تلک الملکۃ ۲۔ ہٰذہ الالفاظ فی ذٰلک علم جمیع المسائل ۳۔ ہٰذہ الالفاظ فی ذٰلک علم للمسائل القدر المعتد بہ ۴۔ ہٰذہ الالفاظ فی تلک نفس جمیع المسائل ۵۔ ہٰذہ الالفاظ فی تلک نفس المسائل القدر المعتد بہ ۶۔ ہٰذہ المعانی فی تلک الملکۃ ۷۔ ہٰذہ المعانی فی ذٰلک علم جمیع المسائل ۸۔ ہٰذہ المعانی فی ذٰلک علم المسائل القدر المعتد بہ ۹۔ ہٰذہ المعانی فی تلک نفس جمیع المسائل ۱۰۔ ہٰذہ المعانی فی تلک نفس المسائل القدر المعتد بہ ۱۱۔ ہٰذہ النقوش فی تلک الملکۃ ۱۲۔ ہٰذہ النقوش فی ذٰلک علم جمیع المسائل ۱۳۔ ہٰذہ النقوش فی ذٰلک علم المسائل القدر المعتد بہ ۱۴۔ ہٰذہ النقوش

تلک نفس جمیع المسائل ۱۵۔ ہذا النقوش فی تلک نفس المسائل فی القدر المعتدبہ ۱۶۔ ہذا الالفاظ والمعانی فی تلک الملکۃ ۱۷۔ ہذا الالفاظ والمعانی فی ذلک علم جمیع المسائل ۱۸۔ ہذا الالفاظ والمعانی فی ذلک علم المسائل القدر المعتدبہ ۱۹۔ ہذا الالفاظ والمعانی فی تلک نفس جمیع المسائل ۲۰۔ ہذا الالفاظ والمعانی فی تلک نفس المسائل القدر المعتدبہ ۲۱۔ ہذا الالفاظ والنقوش فی تلک الملکۃ ۲۲۔ ہذا الالفاظ والنقوش فی ذلک علم جمیع المسائل ۲۳۔ ہذا الالفاظ والنقوش فی ذلک علم المسائل القدر المعتدبہ ۲۴۔ ہذا الالفاظ والنقوش فی تلک نفس جمیع المسائل ۲۵۔ ہذا الالفاظ والنقوش فی تلک نفس المسائل القدر المعتدبہ ۲۶۔ ہذا المعانی والنقوش فی تلک الملکۃ ۲۷۔ ہذا المعانی والنقوش فی ذلک علم جمیع المسائل ۲۸۔ ہذا المعانی والنقوش فی ذلک علم المسائل القدر المعتدبہ ۲۹۔ ہذا المعانی والنقوش فی تلک نفس جمیع المسائل ۳۰۔ ہذا المعانی والنقوش فی تلک نفس المسائل القدر المعتدبہ ۳۱۔ ہذا الالفاظ والمعانی والنقوش فی تلک الملکۃ ، ۳۲۔ ہذا الالفاظ والمعانی والنقوش فی ذلک علم جمیع المسائل ۳۳۔ ہذا الالفاظ والمعانی والنقوش فی ذلک علم المسائل القدر المعتدبہ ۳۴۔ ہذا الالفاظ والمعانی والنقوش فی تلک نفس جمیع المسائل ۳۵۔ ہذا الالفاظ والمعانی والنقوش فی تلک نفس المسائل القدر المعتدبہ، دسویں صورت میں قسم اول اور منطق کے درمیان عموم وخصوص مطلق فی الصدق والتحقق کی نسبت ہے اور نویں صورت میں صدق کے اعتبار سے تباین کی نسبت ہے لیکن تحقق کے اعتبار عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے قسم اول عام مطلق اور منطق خاص مطلق ہے اور پانچویں[۵]، پندرہویں[۱۵]، بیسویں[۲۰]، پچیسویں[۲۵]، پینتیسویں[۳۵] صورتوں میں صدق کے اعتبار سے تباین کی نسبت ہے لیکن تحقق کے اعتبار سے عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے قسم اول خاص مطلق اور منطق عام مطلق اور پہلی[۱] دوسری[۲] تیسری[۳] چھٹی[۶] ساتویں[۷] آٹھویں[۸] گیارہویں[۱۱] بارہویں[۱۲] تیرہویں[۱۳] سولہویں[۱۶] سترہویں[۱۷] اٹھارہویں[۱۸] اکیسویں[۲۱] بائیسویں[۲۲] تیئسویں[۲۳] چھبیسویں[۲۶] ستائیسویں[۲۷] اٹھائیسویں[۲۸] اکتیسویں[۳۱] بتیسویں[۳۲] تینتیسویں[۳۳] صورتوں میں صدق اور تحقق دونوں اعتبار سے تباین کی نسبت ہے جبکہ قسم اول سے مراد ساتویں معنی اور منطق سے مراد پہلا تینوں معنی یعنی ملکہ، علم جمیع مسائل علم مسائل قدر معتدبہ ہوں تو الفاظ ومعانی ونقوش میں سے کسی کے ساتھ نہ ملکہ کا وجود لازم آئیگا نہ علم جمیع مسائل کا نہ علم مسائل قدر معتدبہ کا نہ ملکہ یا علم جمیع مسائل یا علم مسائل قدر معتدبہ کے ساتھ الفاظ مرتبہ کا وجود لازم آئے گا نہ معانی مرتبہ کا نہ نقوش مرتبہ کا اسی طرح چوتھی[۴] چودہویں[۱۴] انیسویں[۱۹] چوبیسویں[۲۴] انتیسویں[۲۹] چونتیسویں[۳۴] صورتوں میں صدق وتحقق دونوں اعتبار سے تباین کی نسبت ہے یعنی جبکہ قسم اول سے مراد الفاظ مرتبہ یا نقوش مرتبہ یا الفاظ ومعانی کا مجموعہ یا الفاظ ونقوش کا مجموعہ یا نقوش ومعانی کا مجموعہ یا تینوں کا مجموعہ اور اگر منطق سے مراد جمیع مسائل ہوں تو الفاظ ونقوش میں سے کسی کے ساتھ نہ جمیع مسائل کا وجود لازم آئے گا نہ جمیع مسائل کے ساتھ الفاظ مرتبہ کا نہ نقوش مرتبہ کا حاصل یہ کہ چونتیس صورتوں میں صدق کے اعتبار سے تباین کی نسبت ہے اور صرف ایک صورت میں صدق کے اعتبار سے عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اور ستائیس صورتوں میں تباین کی نسبت ہے اور باقی آٹھ صورتوں میں تحقق کے اعتبار سے عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے (فائدہ) تحقق اور صدق میں فرق یہ ہے کہ صدق خاص اور تحقق عام اس لئے کہ جہاں صدق ہوگا وہاں تحقق بھی ہوگا لیکن جہاں تحقق ہوگا تو صدق کا ہونا کچھ ضروری نہیں مثلاً انسان وناطق میں صدق کے ساتھ تحقق بھی ہے یعنی جہاں انسان متحقق ہے تو ناطق بھی اور

جہاں ناطق متحقق ہے تو انسان بھی متحقق ہے اور ہر ایک دوسرے پر صادق آتا ہے اور دلالت مطابقی اور دلالت تضمنی یا التزامی میں تحقق ہے صدق نہیں یعنی جہاں دلالت تضمنی یا التزامی متحقق ہے تو دلالت مطابقی بھی متحقق ہے لیکن ان پر صادق نہیں کہ دلالت تضمنی، مطابقی ہو جائے یونہی دلالت التزامی! ــــ

قولہ والمنطق عبارۃ الخ:ــــ منطق کی طرح دوسرے علوم بھی ان پانچ معنوں میں سے کسی ایک کا نام ہوگا مثلاً علم نحو یا ملکہ کا نام ہے یا علم جمیع مسائل کا یا علم مسائل قدر معتد بہ کا یا نفس جمیع مسائل کا یا نفس مسائل قدر معتد بہ کا۔ ملکہ وہ صفت کسبیہ ہے جو نفس ناطقہ میں اس طرح راسخ ہو کہ اگر وہ کسی بھی مسئلہ کا ارادہ کرے تو فوراً ذہن میں حاضر ہو جائے جیسے کہا جاتا ہے زید فقیہہ یعنی زید کے اندر ایسا ملکہ ہے کہ اگر وہ کسی بھی مسئلہ کا ارادہ کرے تو فوراً ذہن میں حاضر ہو جائے لیکن علم جمیع مسائل یا نفس جمیع مسائل سے مراد مسائل کے اصول و قوانین ہیں جیسے بولا جاتا ہے زید یعلم الناس الفقہ یعنی زید لوگوں کو شریعت کے اصول و قوانین کی تعلیم دیتا ہے اور علم مسائل قدر معتد بہ یا نفس مسائل قدر معتد بہ سے مراد اصول و قوانین کی اتنی مقدار ہے کہ جس سے علم کی غایت حاصل ہو مثلاً منطق کے اتنے مسائل کہ جو خطائی الفکر سے بچنے کے لئے کافی ہوں لیکن پہلا اور تیسرا اور پانچواں معنی زیادہ مشہور ہے جیسے بولا جاتا ہے زید فقیہہ و ہو یعلم الناس الفقہ والفقہ واجب یعنی زید کو شریعت کے اصول و قوانین کے نکالنے کا ملکہ ہے اور وہ لوگوں کو ان کی ضرورت کی مقدار تعلیم دیتا ہے اور ضرورت کی مقدار شریعت کے اصول و قوانین کا جاننا واجب ہے ــــ

قولہ یقدر فی بعضہا الخ:ــــ یہ اس اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ متن میں لفظ منطق پر فی کا داخل کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ لفظ فی اس پر داخل ہوتا ہے جو ظرف بننے کی صلاحیت رکھتا ہو خواہ ظرف زمان ہو یا مکان اور منطق نہ ظرف زمان بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور نہ ظرف مکان کی اس لئے کہ منطق علم ہے اور علم نہ ظرف زمان ہوتا ہے اور نہ مکان۔ جواب یہ کہ لفظ فی حقیقۃً منطق پر نہیں بلکہ بیان یا حصول یا تحصیل پر داخل ہے جو منطق کا مضاف مقدر ہے۔ منطق سے مراد اگر ملکہ ہو تو اس وقت تحصیل مقدر ہوگی کیونکہ ملکہ صفت کسبیہ ہے اور صفت کسبیہ کے لئے تحصیل مناسب ہے لہٰذا تقدیر عبارت یوں ہے القسم الاول فی تحصیل المنطق ای الملکۃ اور اگر منطق سے مراد علم جمیع مسائل یا مسائل قدر معتد بہ ہو تو بھی تحصیل مقدر ہوگی اس لئے کہ ملکہ کی طرح علم بھی کسبی ہے جب کہ قصدی ہو لیکن جب اتفاقی غیر کسبی ہو تو حصول مقدر ہوگا لہٰذا تقدیر عبارت یوں ہے القسم الاول فی حصول المنطق ای علم جمیع المسائل او علم المسائل القدر المعتد بہ اور اگر منطق سے مراد جمیع مسائل یا مسائل قدر معتد بہ ہو تو بیان مقدر ہوگا لہٰذا تقدیر عبارت یوں ہے القسم الاول فی بیان المنطق ای جمیع المسائل او المسائل القدر المعتد بہ اس لئے کہ نفس مسائل غیر کسبی ہیں کیونکہ وہ فی نفسہا ثابت ہیں خواہ ان کا حصول و کسب ہو یا نہ ہو۔ اعتراض جس طرح منطق ظرف زمان و مکان ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی اسی طرح بیان و حصول و تحصیل بھی نہیں رکھتے، لہٰذا اشکال تا ہنوز باقی ہے۔ جواب منطق سے مراد اگر مسائل قدر معتد بہ ہوں تو منطق، قسم اول سے عام مطلق ہوگی اور اگر اس سے مراد جمیع مسائل ہوں اور قسم اول سے

مراد معانی مرتبہ تو منطق کل ہوگی اور قسم اول جزء اور کل اور عام مطلق ظرف کے مشابہ ہوتے ہیں کیونکہ ظرف جس طرح مظروف کو محیط ہوتا ہے اسی طرح کل، جزء کو اور عام مطلق، خاص مطلق کو محیط ہوتا ہے اس لئے لفظ فی کو (جو کہ حقیقۃً ظرف پر داخل ہوتا ہے) مجازاً کل اور عام مطلق (منطق) پر داخل کیا گیا۔ سوال لفظ فی کا دخول جب منطق کے کل اور عام مطلق ہونے کی تقدیر پر ہے تو اس سے پہلے بیان وحصول وتحصیل کو کیوں مقدر مانا گیا ؛ جواب پینتیس ۳۵ صورتوں میں سے چونکہ صرف سات صورتوں میں منطق عام مطلق ہوتی ہے اور قسم اول خاص مطلق اور ایک صورت میں منطق کل ہوتی ہے اور قسم اول جزء اور باقی ستائیس ۲۷ صورتوں میں منطق نہ عام مطلق ہوتی ہے اور نہ کل۔ اس لئے اس سے پہلے بیان وحصول وتحصیل کو مقدر مانکر عمومیت کا معنی پیدا کیا جاتا ہے۔ سوال ستائیس ۲۷ صورتوں میں جب منطق نہ عام مطلق ہوتی ہے اور نہ کل تو ان ہی ستائیس ۲۷ صورتوں میں بیان وحصول وتحصیل کو مقدر ماننا چاہیئے تھا سب میں کیوں مقدر مانا جاتا ہے ؛ جواب چونکہ عبارت کو ایک اسلوب پر قائم رکھنا تھا اسلئے ان کو سب میں مقدر مانا جاتا ہے۔

مُقَدَّمَةُ العِلْمِ

ترجمہ :- یہ مقدمۃ العلم ہے

قولہ مقدمۃ اَیْ ہٰذِہٖ مُقَدِّمَۃٌ یُبَیَّنُ فِیْہَا اُمُوْرٌ ثَلٰثَۃٌ رَسْمُ الْمَنْطِقِ وَبَیَانُ الْحَاجَۃِ اِلَیْہِ وَمَوْضُوْعُہٗ، وَہِیَ مَاْخُوْذَۃٌ مِنْ مُقَدَّمَۃِ الْجَیْشِ

ترجمہ :- یہ مقدمہ ہے جسمیں تین امور رسم منطق اور بیان حاجت الیہ اور موضوع منطق بیان کئے جائیں گے اور یہ مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے۔

تشریح :- قولہ اَیْ ہٰذِہٖ مُقَدِّمَۃٌ الخ :- چند امور ہیں جن کا یہاں پر بیان کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا اول یہ کہ متن میں مقدمۃ ترکیب کے اعتبار سے مبتدا محذوف کی خبر ہے اور وہ ہٰذِہٖ ہے جیسا کہ شارح نے کہا لہٰذا مقدمۃ یا خبر محذوف کا مبتدا ہے تقدیر عبارت یوں ہے " فی بیان الغایۃ والموضوع والتعریف مقدمۃ " دوم یہ کہ مقدمہ کی تنوین تعظیم اور تقلیل دونوں کے لئے ہو سکتی ہے۔ تعظیم کی صورت میں اس کا معنی یہ ہے مقدمۃ عظیمۃ یعنی مقدمہ کی بحث عظیم ہے اور تقلیل کی صورت میں معنی یہ ہے " مقدمۃ قلیلۃ " یعنی مقدمہ کی بحث قلیل ہے اور یہاں پر دونوں ہی صحیح ہیں سوم یہ کہ مقدمہ دال کے فتحہ کے ساتھ ہے کسرہ کے ساتھ پڑھنا جائز نہیں جیسا کہ مشہور اور یہی تحقیق بھی ہے اس لئے کہ مقدمہ تقدیم سے ماخوذ ہے اور تقدیم کے معنی آگے کرنا ہے لہٰذا مقدمہ کے معنی آگے کیا ہوا ہے اور یہ مقصود کے مطابق ہے کیونکہ اس میں جتنی بحثیں ہیں وہ فن کے مقاصد سے آگے کی ہوئی ہیں برخلاف مقدمہ دال کے کسرہ کے ساتھ مقصود کے

مطابق نہیں اس لئے کہ اس تقدیر پر اس کا معنی ہوتا ہے آگے کرنے والا اور آگے کرنیوالا مقدمہ کی بحثیں نہیں بلکہ اس کے موجد ہیں لہٰذا اس بیان سے علامہ زمخشری کا قول جو کہ فائق میں ہے اسی طرح سکاکی کا قول جو کہ اساس میں ہے کہ "المقدمۃ بفتح الدّالِ خلفٌ مِنَ القولِ" باطل ہوگا لیکن ہاں اگر مقدمہ قدّم بمعنی تقدّم سے ماخوذ ہو تو دال کے کسرہ کے ساتھ جائز ہے کیونکہ اس صورت میں اس کا معنی ہوتا ہے آگے ہونے والا اور یہ اصح ہے[1] لیکن اس وقت اس کا معنی ہوگا خود کو آگے کرنے والا اور یہ مطلوب کے مطابق ہے کیونکہ اس میں جتنی بحثیں ہیں وہ خود تقدیم کے مستحق اور جعل جاعل سے مستغنی ہیں،

جواب کلام یہاں پر تقدّم ذکری میں ہے اور تقدم ذکری جعل جاعل سے مستغنی نہیں بلکہ اس کا محتاج ہوتا ہے لہٰذا مقدمہ دال کے کسرہ کے ساتھ پڑھنا جائز نہیں چہارم یہ کہ مقدمہ لغت میں لشکر کے اس حصہ کو کہا جاتا ہے جو لشکر سے آگے ہو اور اصطلاح میں اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر بولا جاتا ہے ایک معنی وہ ہے کہ جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اور دوسرا معنی وہ ہے کہ مقاصد سے پہلے اس لئے بیان کیا جاتا ہے کہ مقاصد کا اس سے ربط و تعلق ہو اور مقاصد میں نفع بخش ہو پہلا معنی کے اعتبار سے مقدمہ کو مقدمۃ العلم کہا جاتا ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے مقدمۃ الکتاب کہا جاتا ہے اور مقدمۃ الکتاب۔ چونکہ کتاب کا مقدمہ ہے اور کتاب میں سات معنوں کا احتمال ہے لہٰذا مقدمۃ الکتاب میں بھی سات معنوں کا احتمال ہوگا اور وہ یہ ہیں ۱، الفاظ مرتبہ ۲، معانی مرتبہ ۳، نقوش مرتبہ ۴، الفاظ و نقوش کا مجموعہ ۵، الفاظ و معانی کا مجموعہ ۶، معانی و نقوش کا مجموعہ ۷، الفاظ و معانی و نقوش کا مجموعہ پنجم یہ کہ مقدمۃ العلم کے مصداق تصور بوجہ ما اور تصدیق بغائتہا اور تصدیق بموضوعیۃ موضوع ہیں اور مقدمۃ الکتاب کے مصداق علم کے رسم اور غایت اور موضوع ہیں اور دونوں مصداقوں کے درمیان کبھی تغایر ذاتی ہوتا ہے اور کبھی تغایر اعتباری، مقدمۃ الکتاب سے مراد اگر معانی کے علاوہ باقی چھ معنی ہوں تو تغایر ذاتی ہے کیونکہ مقدمۃ العلم کے مصداق علم و ادراک ہیں اور مقدمۃ الکتاب کے مصداق الفاظ و نقوش! خواہ انفرادی طور پر ہوں یا مجموعی طور پر اور الفاظ و نقوش، معانی کے مغایر بالذات ہیں اور مقدمۃ الکتاب سے مراد اگر معانی ہوں تو اتحاد ذاتی ہے اور تغایر اعتباری کیونکہ اس تقدیر پر مقدمۃ الکتاب کے مصداق امور ثلثہ مذکورہ کی صور ذہنیہ من حیثُ ہی ہی ہیں اور صور ذہنیہ من حیثُ ہی ہی معلوم ہیں اور مقدمۃ العلم کے مصداق علم و ادراک ہیں اور علم و معلوم میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہوتا ہے لیکن اس وقت جب کہ تصور و تصدیق کے مقسم علم بمعنی صورۃ حاصلہ ہو لیکن اگر علم بمعنی حالت ادراکیہ ہو تو علم و معلوم میں تغایر ذاتی ہوتا ہے کما ثبتَ فی مطولاتِ الفنِّ ششم یہ کہ حکما کے نزدیک صرف ایک مقدمہ اور وہ مقدمۃ العلم تھا مقدمۃ الکتاب کو مصنف نے اختراع فرمایا ہے جیسا کہ مطول کے حاشیہ پر علامہ سید السند کا قول منقول ہے کہ "ہُوَ اصطلاحٌ جدیدٌ لا نقلَ علیہِ فی کلامِہِم" اور مصنف نے اس قول کو اسلئے اختراع فرمایا کہ اس سے ظرفیۃ الشئی لنفسہٖ کا محذور لازم نہ آئے جیساکہ یبیّن فیہا الخ کے بیان میں آنے والا ہے۔

قولہ یبیّن فیہا الخ: ـــــ یبیّن فعل مجہول ہے جس کے نائب فاعل امور ثلثہ ہیں اور رسم منطق اور بیان حاجت الیہ اور موضوع منطق، امور ثلثہ سے بدل الکل واقع ہیں یا مبتدا محذوف کی خبر لیکن بدل الکل اسلئے کہ جملہ امور ثلثہ

[1] اس لئے کہ مقدمہ کی بحثیں فن کے مقاصد میں آگے ہونے والی ہوتی ہیں۔ سوال مقدمہ دال کے کسرہ کیساتھ قدّم سے ماخوذ ہونے کی تقدیر پر بھی صحیح ہے۔

کے مدلول ہیں وہی رسم منطق اور بیان حاجت الیہ اور موضوع منطق کے مدلول ہیں لیکن خبر اس لئے کہ اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوتی ہے احدہا رسم المنطق وثانیہا بیان الحاجۃ الیہ وثالثہا موضوعہ اور یہ صحیح ہے لیکن پہلی توجیہ زیادہ بہتر ہے اسلئے کہ اس صورت میں حذف عبارت لازم نہیں آتا ہے کیونکہ مبدل منہ عبارت میں مذکور ہے۔ برخلاف دوسری صورت میں مبتدا عبارت میں محذوف ہوتا ہے اور محذوف ہونا ضعف پر دال ہے۔ اعتراض شرح کی یہ عبارت درست نہیں ہے اس لئے کہ اس سے ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم آتا ہے کیونکہ فیہا کی ضمیر مجرور کا مرجع مقدمہ ہے اور امور ثلثہ سے بھی مراد مقدمہ ہے لہٰذا تقدیر عبارت یوں ہے "یبین فی المقدمۃ المقدمۃ" یعنی مقدمہ میں مقدمہ بیان کیا جائے گا، یہی ظرفیۃ الشئی لنفسہ ہے اور یہ محال ہے۔ جواب مقدمہ کی دو قسمیں ہیں ایک مقدمۃ الکتاب دوسری مقدمۃ العلم اور امور ثلثہ سے مراد مقدمۃ العلم ہے اور فیہا میں مقدمہ سے مراد مقدمۃ الکتاب اور مقدمۃ الکتاب مقدمۃ العلم کا غیر ہے کیونکہ دونوں آپس میں قسیم ہیں اور قسیم ایک دوسرے کا غیر ہوتی ہے لہٰذا تقدیر عبارت یہ ہے "یبین فی مقدمۃ الکتاب مقدمۃ العلم" یعنی مقدمۃ الکتاب میں مقدمۃ العلم بیان کیا جائے گا اور یہ صحیح ہے اس لئے کہ ظرف مظروف کا غیر ہے۔

قولہ وہی ماخوذۃ الخ :- یعنی مقدمہ، مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے اور مقدمۃ الجیش لشکر کا وہ حصہ ہے جو آگے چل کر کھانے پینے کا انتظام کرے اس معنی کے ساتھ معنی اصطلاحی کی مناسبت ظاہر ہے اسلئے کہ جس طرح لشکر کا اگلا حصہ آنے والے لشکر کو نفع وبصیرت عطا کرتا ہے اسی طرح کتاب کا وہ اگلا حصہ جو مقاصد سے پہلے بیان کیا جاتا ہے مقاصد میں نفع وبصیرت عطا کرتا ہے اور مقدمہ کی اضافت، جیش کی طرف بیان اصل کے لئے ہے اور چونکہ ماخوذ کی دو قسمیں ہیں ایک بر سبیل نقل اور دوسرا بر سبیل استعارہ ہے لہٰذا مقدمہ اگر ماخوذ بر سبیل نقل ہے تو حقیقۃ عرفیہ کہلائے گا کیونکہ اس میں مستقل ومنع ثابت ہے اور اگر ماخوذ بر سبیل استعارہ ہے تو مجاز کہلائے گا اور مجاز کے لئے وجہ شبہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ یہاں پر موجود ہے کیونکہ ان میں سے ہر شئی کا ایک حصہ ہے جو اس شئے پر مقدم ہوتا ہے —

وَالْمُرَادُ مِنْهَا هٰهُنَا اِنْ كَانَ الْكِتَابُ عِبَارَةً عَنِ الْاَلْفَاظِ وَالْعِبَارَاتِ طَائِفَةٌ مِنَ الْكَلَامِ قُدِّمَتْ اَمَامَ الْمَقْصُوْدِ لِارْتِبَاطِ الْمَقْصُوْدِ بِهَا وَنَفْعِهَا فِيْهِ وَاِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ الْمَعَانِيْ فَالْمُرَادُ مِنَ الْمُقَدِّمَةِ طَائِفَةٌ مِنَ الْمَعَانِيْ يُوْجِبُ الْاِطِّلَاعُ عَلَيْهَا بَصِيْرَةً فِي الشُّرُوْعِ وَتَجْوِيْزُ الْاِحْتِمَالَاتِ الْاَرْبَعِ فِي الْكِتَابِ يَسْتَدْعِيْ جَوَازَهَا فِي الْمُقَدِّمَةِ الَّتِيْ هِيَ جُزْءُهٗ لٰكِنَّ الْقَوْمَ لَمْ يَزِيْدُوْا عَلَى الْاَلْفَاظِ وَالْمَعَانِيْ فِيْ هٰذَا الْبَابِ

ترجمہ :- اور کتاب اگر الفاظ وعبارات کا نام ہو تو مقدمہ سے مراد کلام کا وہ حصہ ہے جو مقصود سے پہلے اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ مقصود میں ربط پیدا ہو اور مقصود میں نفع بخش ہو اور اگر کتاب معانی کا نام ہو تو

مقدمہ سے مراد معانی کا وہ حصہ ہے جس پر بصیرت فی الشروع کے لئے اطلاع واجب ہوتی ہے اور کتاب میں دوسرے احتمال کا جائز ہونا اس امر کو مقتضی ہے کہ وہ اس مقدمہ میں بھی جائز ہے جو کتاب کا جزو ہے لیکن مناطقہ نے کتاب کے معاملے میں الفاظ و معانی سے زیادہ نہیں کئے ہیں ۔

تشریح :- **قولہ ۱**، وَالْمُرَادُ مِنْهَا هٰهُنَا الخ :۔ شرح میں "اَلْمُرَادُ مِنْهَا هٰهُنَا" مبتدا واقع ہے اور "طَائِفَةٌ مِنَ الْكَلَامِ الخ" اس کی خبر اور دونوں کی مجموع اِنْ كَانَ الْكِتَابُ الخ شرط ہے جس کی جزا اَلْمُرَادُ الخ مقدم ہے جس طرح بعد والی شرط اِنْ كَانَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَعَانِي کی جزا فَالْمُرَادُ الخ مؤخر ہے پہلی جزا پر فا اس لئے داخل نہیں ہوا ہے کہ فا کے داخل ہونے کے لئے شرط کا پہلے مذکور ہونا ضروری ہے اور وہ یہاں پہلے مذکور نہیں برخلاف دوسری جزا کے شرط اس سے پہلے مذکور ہے اسلئے اس پر فا داخل ہوا ہے ۔

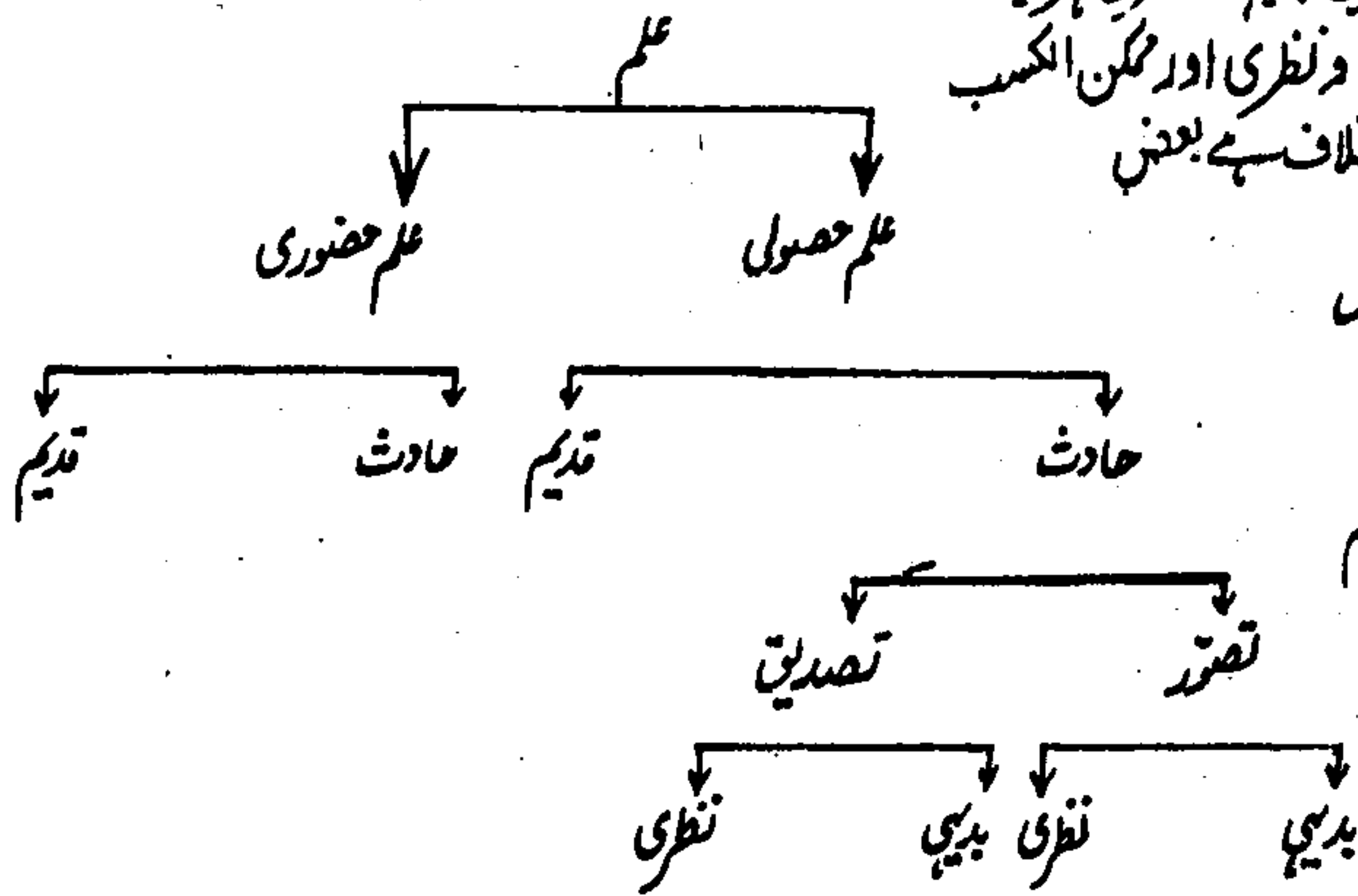
قولہ ۲ قُدِّمَتْ اَمَامَ الخ :۔ مقدمہ کا اطلاق چند معنوں پر ہوتا ہے کبھی اس قضیہ پر ہوتا ہے جس کو قیاس یا حجت کا جزء بنایا جائے اور کبھی اس پر ہوتا ہے جس پر صحت دلیل موقوف ہو جیسے مقدمات اولیہ اور ان کی شرائط مثلاً شکل اول میں ایجاب صغریٰ ، فعلیت صغریٰ ، کلیت کبریٰ اور یہاں پر مقدمہ سے مراد ان کے علاوہ دوسرے دو امر ہیں کہ کتاب اگر الفاظ و عبارات کا نام ہو تو مقدمہ سے مراد کلام کا وہ حصہ ہے جو مقصود سے پہلے اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ اس سے مقصود کا ربط اور اس میں نفع بخش ہو اور اگر معانی کا نام ہو تو مقدمہ سے مراد معانی کا وہ حصہ ہے جس پر اطلاع پانا ضروری ہے یعنی جس سے شروع کرنے میں بصیرت حاصل ہو پہلا مقدمۃ الکتاب ہے اور دوسرا مقدمۃ العلم! اور قُدِّمَتْ فعل مجہول سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مصنف کے نزدیک مختار مقدمہ دال کے فتحہ کے ساتھ ہے ۔

قولہ ۳ وَتَجْوِيْزُ الْاِحْتِمَالَاتِ الخ :۔ یہ اُس سوال مقدر کا جواب ہے کہ مقدمہ کتاب کا جزء ہے اور کتاب میں سات معنوں کا احتمال ہے لہٰذا مقدمہ میں بھی سات معنوں کا احتمال ہوگا اور شارح نے صرف دو ہی نہیں بلکہ تین یعنی الفاظ و معانی اور دونوں کے مجموعہ پر کیوں اکتفا کیا ؟ جواب یہ کہ شارح نے صرف تین ہی معنی پر اسلئے اکتفا کیا ہے کہ مناطقہ نے اس باب میں صرف تین ہی معنی پر اصطلاح قائم کرلیا ہے اور اصطلاح میں کوئی مناقشہ نہیں ہوتا نیز مقدمہ کی تدوین سے مقصود نفع بالذات یا بالعرض ہے اور یہ صرف ان ہی تین قسموں سے حاصل ہوتا ہے، معانی سے نفع بالذات حاصل ہوتا ہے اور الفاظ سے بالعرض اور دونوں کے مجموعے سے بالذات و بالعرض دونوں! اور ان کے علاوہ باقی چار قسموں سے حاصل نہیں ہوتا کیونکہ تمہارے احتمال نقوش ہیں خواہ بطور انفرادی ہوں یا ترکیبی اور نقوش سے نہ نفع بالذات ہوتا ہے اور نہ بالعرض، وَكَذَا الْحَالُ فِي الْكِتَابِ وَاَمَّا اِطْلَاقُ الْكِتَابِ عَلَى النُّقُوْشِ كَمَا فِيْ قَوْلِكَ اشْتَرَيْتُ الْكِتَابَ فَمَجَازٌ ۔

قولہ العلم[۱] ہو الصورۃ[۲] الحاصلۃ[۳] من الشئ[۴] عند العقل والمصنف[۵] رحمۃ اللہ تعالیٰ لم یتعرض لتعریفہ اما لکفایتہ التصور بوجہ ما فی مقام التقسیم واما لان تعریف العلم مشہور مستفیض واما لان العلم بدیہی التصور علیٰ ما قیل

ترجمہ: علم وہ صورت ہے جو شئی سے عقل کے نزدیک حاصل ہو اور مصنف علیہ الرحمہ نے علم کی تعریف (نہ) آیا مقام تقسیم میں تصور بوجہ ما کافی ہونے کی وجہ سے بیان نہیں فرمایا اور یا اس لئے کہ علم کی تعریف مشہور و معروف ہے اور یا اس لئے کہ علم بدیہی التصور ہے اس بناء پر جو بعض نے کہا ہے۔

تشریح: بیانہ[۱] العلم: علم وہ شئی ہے جو عقل کے نزدیک حاضر ہو اگر وہ شئی، صورت کے واسطے سے ذہن میں حاضر ہے تو علم حصولی ہے اور اگر صورت کے واسطے کے بغیر ذہن میں حاضر ہے تو علم حضوری ہے اور علم حضوری و حصولی میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) حضوری قدیم (۲) حضوری حادث (۱) حصولی قدیم (۲) حصولی حادث حضوری قدیم مثلاً رب تعالیٰ کو اپنے اور اپنے غیر کا علم اور حضوری حادث مثلاً ہم کو اپنے نفس کا علم اور حصولی قدیم مثلاً عقول عشرہ کو آسمان و زمین کا علم۔ حصولی حادث مثلاً ہم کو آسمان و زمین کا علم۔ حصولی حادث کی دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں بدیہی و نظری ہر ایک کو ذیل کے نقشے میں ملاحظہ کیجئے۔

- علم
  - علم حصولی
    - حادث
      - تصور
        - بدیہی
        - نظری
      - تصدیق
        - بدیہی
        - نظری
    - قدیم
  - علم حضوری
    - حادث
    - قدیم

خیال رہے کہ علم کے بدیہی و نظری اور ممکن الکسب و متعسر الکسب ہونے میں علماء کا اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ علم بدیہی ہے اس کے قائل امام رازی علیہ الرحمہ ہیں۔ ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ غیر علم علم کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے لہٰذا علم اگر نظری ہو اور وہ دوسرے علم سے حاصل ہو تو اس تقدیر پر وہ بھی نظری ہوگا کیونکہ وہ بھی علم ہے حالانکہ نظری سے نظری حاصل نہیں ہوتی

دوسری دلیل یہ ہے کہ علم کا علم حضوری ہوتا ہے اور علم حضوری کبھی نظری نہیں ہوتا

لیکن دونوں دلیلوں میں ضعف ہے پہلی دلیل میں اس لئے کہ غیر علم، علم خاص سے حاصل ہوتا ہے اور کلام یہاں پر علم خاص میں نہیں مطلق علم میں ہے اور دوسری دلیل میں اسلئے کہ حضوری جس طرح نظری نہیں ہوتا اسی طرح بدیہی بھی نہیں ہوتا ہے لہذا اسکو بدیہی بھی کہنا غلط ہے نیز علم خاص کا علم حضوری ہے کیونکہ اس کا حضور بنفسہ ہوتا ہے لیکن مطلق علم کا علم حصولی ہے اور کلام علم حصولی میں ہے علم حضوری میں نہیں بعض کا قول ہے کہ علم نظری ہے اس کے دو گروہ ہیں ایک گروہ کا کہنا ہے کہ علم ممکن الکسب ہے اس کے قائل جمہور ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ علم مقولۂ کیف سے ہے لہذا اسکی تعریف کے لئے جنس وفصل کی ضرورت ہوگی۔ اور جو تعریف جنس وفصل سے کی جائے وہ حد ہوتی ہے اور حد خصائص نظریات سے ہے لہذا علم نظری ہوا لیکن یہ دلیل ضعیف ہے اسلئے کہ جو علم مقولۂ کیف سے ہے وہ علم خاص ہے مطلق علم نہیں اور کلام مطلق علم میں ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ علم بسیط ہو اور اس پر کیف کا صدق لوازم کے صدق کے طور پر ہو نیز حد کا خصائص نظریات سے ہونا تسلیم نہیں اسلئے کہ بدیہی کی تنبیہ جس طرح دلیل کی صورت میں بھی پیش کی جاتی ہے اسی طرح جائز ہے حد کی صورت میں پیش کی جائے دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ علم متعسر الکسب ہے اس کے قائل امام ابو حامد غزالی ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ شئی کی تعریف جامع ومانع اس وقت ہوتی ہے جب کہ جنس وفصل سے کی جائے اور جنس وفصل کا امتیاز اشیا محسوسہ میں دشوار ہوتا ہے کیونکہ جنس، عرض عام کے مشابہ ہے اور فصل، خاصہ کے مشابہ ہے لہذا جب جنس وفصل کا امتیاز اشیا محسوسہ میں دشوار ہے تو علم غیر محسوس ہے اس میں بدرجۂ اولی دشوار ہوگا ههنا کلامٌ طویلٌ قد ترکتُہ، لخوفِ الطولِ اِن شئتَہ، فلترجع اِلی کتبِ الطِوال۔

قولہ ۲ ہو الصورة الخ — اس میں علماء کا اتفاق ہے کہ علم حقیقۃً ما بہ الانکشاف کا نام ہے جو تصور بھی ہوتا ہے اور تصدیق بھی، بدیہی بھی ہوتا ہے اور نظری بھی، کاسب بھی ہوتا ہے اور مکتسب بھی، متصف بالمطابقۃ بھی ہوتا ہے اور لا مطابقۃ بھی، لیکن اختلاف اس ما بہ الانکشاف کے مصداق میں ہے بعض کے نزدیک اس کا مصداق "حصولُ صورةِ الشئی فی العقل" یعنی شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا ہے اور عقل وہ قوت مدرکہ ہے یعنی وہ قوت ہے جس میں آئینہ کی طرح اشیاء کی صورتیں چھپتی ہیں جس کو ناطقہ، ذہن اور قوت مدرکہ وغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں بعض کے نزدیک اس کا مصداق "الصّورةُ الحاصلۃُ من الشئی عند العقل" یعنی شئی کی وہ صورت ہے جو عقل کے پاس حاصل ہو بعض کے نزدیک اس کا مصداق "الحاضرُ عند المدرِک" یعنی وہ شئی ہے جو مدرک کے پاس ہے اور یہاں پر حاضر عند المدرک سے یہی دوسری قسم حصولی مراد ہے کیونکہ یہ تصور وتصدیق کے مقسم کا بیان ہے اور اس کا مقسم علم حصولی ہوتا ہے حضوری نہیں اور بعض کے نزدیک اس کا مصداق "قبولُ النفسِ لتلک الصّورة" یعنی نفس کا اس صورت کو قبول کرنا ہے اور بعض کے نزدیک اس کا مصداق "الاضافۃُ الحاصلۃُ بین العالم والمعلوم" یعنی وہ تعلق ہے جو عالم ومعلوم کے درمیان حاصل ہو اس کے قائل جمہور متکلمین ہیں۔ بعض کے نزدیک اس کا مصداق حالت ادراکیہ ہے خلاصہ یہ ہے کہ اختلاف علماء علم کے معنی اور اس کی تعریف میں نہیں بلکہ اس میں ہے کہ عالم ومعلوم کے

درمیان جو جہل کا پردہ ہے وہ کس نے زائل کیا ہے؛ لہٰذا جن لوگوں نے یہ سمجھا کہ اس پردہ کو زائل کرنے والی فلاں چیز ہے تو انہوں نے اسی کا نام علم رکھ دیا اور جن لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ پردہ صرف حصول سے زائل ہوتا ہے انھوں نے اسی حصول کا نام علم رکھ دیا اور جن لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ پردہ حصول سے نہیں، صورۃ حاصلہ سے زائل ہوتا ہے۔ انھوں نے اسی صورت حاصلہ کا نام علم رکھ دیا، کچھ لوگوں کی سمجھ میں آیا کہ وہ پردہ نہ حصول سے زائل ہوتا ہے اور نہ صورۃ حاصلہ سے زائل ہوتا ہے بلکہ حضور و مشاہدہ سے، انہوں نے اسی حضور و مشاہدہ کا نام علم رکھ دیا، کچھ لوگوں کی سمجھ میں آیا کہ وہ پردہ قبول سے زائل ہوتا ہے انہوں نے اسی کا نام علم رکھ دیا، اس طرح کل ۱۲ مذہب ہوتے ہیں، کچھ تو وہی ہیں جو مذکور ہوئے یہ مشہور ہیں باقی سات غیر مشہور ہیں اس لئے ان کو اکثر چھوڑ دیا جاتا ہے البتہ تیسرا مذہب (جو حاضر عند المدرک کا قائل ہے) باقی تمام مذہبوں سے عام ہے کیونکہ اس میں لفظ حاضر سے اور لفظ حاضر علم حصولی و حضوری دونوں کو شامل ہے برخلاف پہلا اور دوسرا مذہب (جو حصول صورۃ الشئی اور صورۃ الحاصلۃ کے قائل ہیں) علم حصولی کے ساتھ خاص ہیں کیونکہ ان میں لفظ حصول ہے اور حصول صرف علم حصولی میں ہوتا ہے حضوری میں نہیں نیز حصول صورۃ الشئی جزئیات مادیہ کے علم کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ اس میں عقل کی قید ہے اور عقل میں جزئیات مادیہ حاصل نہیں ہوتے کیونکہ عقل کلیات کا مدرک ہے اور جزئیات کے مدرک حواس باطنہ ہیں جو عقل کے قریب ہیں برخلاف حاضر عند المدرک کہ وہ جزئیات مادیہ کے علم کو بھی شامل ہے کیونکہ اس میں مدرک کے پاس ہونے کی قید ہے اور مدرک کے پاس ہونا عام ہے خواہ مدرک میں داخل ہو یا مدرک کے قریب ہو جیسے القلم عندی اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ جیب میں قلم ہو اور اس وقت بھی بولا جاتا ہے جب کہ اپنے گھر یا بکس میں قلم ہو لہٰذا جزئیات مادیہ اگرچہ مدرک میں داخل نہیں لیکن چونکہ مدرک کے قریب یعنی حواس باطنہ میں ہیں اسلئے وہ حاضر عند المدرک میں داخل ہیں۔ اسی طرح حصول صورۃ اس علم کو بھی شامل نہیں جو شئی کے موافق نہ ہو مثلاً جہل مرکب کیونکہ صورۃ الشئی سے متبادر وہ علم ہوتا ہے جو شئی کے موافق ہو اور جہل مرکب شئی کے موافق نہیں ہوتا برخلاف حاضر عند المدرک کہ اس سے اس شئی کا موافق ہونا متبادر نہیں ہوتا اس لئے وہ عام ہے اسی طرح چوتھا مذہب (جو قبول النفس لتلک الصورۃ) اور پانچواں مذہب (جو اضافۃ حاصلۃ بین العالم والمعلوم کے قائل ہیں) اللہ تعالیٰ کے علم کو شامل نہیں کیونکہ پہلی تعریف میں قبول نفس کی قید ہیں اور قبول و نفس جسم کو لازم ہیں اور اللہ تعالیٰ جسم و جسمانیات سے پاک ہے اور دوسری تعریف میں اضافت کی قید ہے اور اضافت منتسبین کا محتاج ہوتی ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کا علم اگر اضافت کا نام ہو تو منتسبین کا محتاج ہوگا اور محتاج ہونا شان واجب کے خلاف ہے اور شارح نے مذکورہ بالا مذہبوں میں سے دوسرے مذہب (جو صورۃ حاصلۃ من الشئی عند العقل کا قائل ہے) کو اس لئے اختیار کیا کہ یہاں پر اس علم کی تعریف کرنا مقصود ہے جو تصور و تصدیق کے منقسم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو اور جس کو مجہولات تصوریہ و تصدیقیہ کے اکتساب میں دخل ہو اور یہ صرف اسی تعریف سے حاصل ہے کیونکہ مثلاً حصول صورۃ الشئی میں لفظ حصول معنی مصدری بمعنی کاسب ہوتا ہے اور نہ مکتسب اور اکتساب کے لئے کاسب و مکتسب ہونا ضروری ہے اسی طرح حاضر

عند المدرک میں لفظ حاضر ہے اور لفظ حاضر علم حصولی و علم حضوری دونوں کو شامل ہے اور علم حضوری اکتساب کی صلاحیت نہیں رکھتا ـــ وقس علیہ البواقی۔ واضح ہو کہ مناطقہ کا اس امر میں اختلاف ہے کہ تصور و تصدیق کا مقسم آیا مطلق علم ہے یا علم حصولی حادث بعض کا کہنا ہے کہ ان کا مقسم علم حصولی حادث ہے ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ مقسم اپنے تمام اقسام کو شامل ہوتا ہے لہٰذا تصور و تصدیق کا مقسم اگر علم حصولی حادث نہ ہو تو لازم آئے گا کہ اس کا مقسم علم حضوری یا علم حصولی قدیم ہو اور ہر ایک تصور و تصدیق کو شامل ہو حالانکہ وہ شامل نہیں اس لئے کہ تصدیق خواہ بطور شرط یا جزء تصور کو مقتضی ہوتی ہے اور تصور حصول صورۃ الشئی فی العقل کا نام ہے اور اس کو علم حضوری اور علم حصولی قدیم میں سے کوئی شامل نہیں ہوتا لیکن علم حضوری تو گذشتہ بیان سے ظاہر ہے اور علم حصولی قدیم اس لئے کہ تصور کی تعریف میں لفظ حصول ہے اور حصول سے متبادر حدوث ہوتا ہے نیز تعریف میں لفظ عقل ہے اور عقل کے لئے جسم لازم ہے اور جسم کے لئے حدوث لازم! اور حدوث قدم کا منافی ہوتا ہے دوسری دلیل یہ کہ تصور کبھی بدیہی ہوتا ہے اور کبھی نظری یونہی تصدیق کبھی بدیہی ہوتی ہے اور کبھی نظری لہٰذا تصور و تصدیق کا مقسم اگر علم حضوری یا حصولی قدیم ہو تو لازم آئے گا کہ دونوں بدیہی و نظری ہوں حالانکہ ان میں بدیہی و نظری ہونے کی صلاحیت نہیں ہے لیکن نظری اس لئے کہ وہ ترتّب علی النظر کو مقتضی ہے اور ترتّب علی النظر حصول و حدوث کو لازم ہے اور حصول و حدوث، حضور و قدم کے منافی ہیں۔ لہٰذا علم نظری اور حصولی قدیم نظری نہیں ہو سکتے اور جب نظری نہیں تو بدیہی بھی نہیں ہو سکتے، کیونکہ بدیہی و نظری کے درمیان تقابل تضاد ہوتا ہے یا عدم و ملکہ اس لئے کہ دونوں کا مفہوم اگر وجودی ہو یعنی نظری، حصول بالنظر کا نام ہو اور بدیہی حصول بامر الطرق الخمسۃ المشہورۃ کا ہو تو دونوں کے درمیان تقابل تضاد ہوگا اور تقابل تضاد کی شرط یہ ہے کہ جانبین سے محل آخر پر توارد کا امکان یعنی طرفین میں سے ہر ایک دوسرے کے محل پر وارد ہونیکی صلاحیت رکھتا ہو لہٰذا جب علم حضوری اور حصولی قدیم نظری ہونیکی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں تو بدیہی ہونے کی بھی صلاحیت نہیں رکھیں گے اور اگر بدیہی کا مفہوم عدمی ہو اور نظری کا مفہوم وجودی یعنی بدیہی، عدم التوقف علی النظر کا نام ہو اور نظری، توقف علی النظر کا تو دونوں کے درمیان تقابل عدم و ملکہ ہوگا اور تقابل عدم و ملکہ کی شرط یہ ہے کہ صرف وجودی کی جانب سے توارد کا امکان ہو یعنی عدمی کے محل پر وجودی کے وارد ہونیکی صلاحیت ہو اور چونکہ عدمی (بدیہی) کا محل وجودی (نظری) ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے علم حضوری اور حصولی قدیم، بدیہی بھی نہیں ہوں گے بعض کے نزدیک تصور و تصدیق کا مقسم مطلق علم حصولی ہے لیکن بدیہی و نظری کی تقسیم کے وقت حصولی کو حادث کے ساتھ خاص کر دیتے ہیں بعض کے نزدیک مقسم مطلق علم من حیث ہو ہو ہے ان شئت زیادۃ تفصیلہ فلترجع الی حاشیۃ غلام یحیی علی الرسالۃ الزاہدیہ۔

قولہ الحاصلۃ الخ ـــ یعنی شئی کی وہ صورت جو عقل کے نزدیک حاصل ہو خواہ وہ شئی کے موافق ہو جیسے ظن و یقین وغیرہ یا شئی کے موافق نہ ہو جیسے جہل مرکب، صورت وہ مثال ہے جس سے شئی ممتاز ہو اور اس پر آثار ذہنیہ کا ترتب ہوتا ہے، حکماء اسکی تعبیر وجود ذہنی، وجود ظلی، غیر اصلی سے کرتے ہیں اور یہی مراد ان کی بھی ہے جنھوں نے صورت کی

تفسیر ماہیت سے کی ہے کیونکہ ماہیت بھی حضور علمی کے اعتبار سے صورت اور وجود خارجی کے اعتبار سے عین ہوتی ہے اور صورت چونکہ کیف ہے اس لئے کہ وہ ہیئت و عرض ہے جو بالذات تقسیم و نسبت کو قبول نہیں کرتی اور صورت ہی کا نام علم ہے لہٰذا علم کیف ہوا۔ اعتراض علم کیف نہیں اس لئے کہ کیف عرض ہوتا ہے اور عرض موجودات خارجیہ سے ہے لہٰذا علم اگر کیف ہو تو اس کا موجودات خارجیہ سے ہونا لازم آئے گا حالانکہ علم موجودات ذہنیہ سے ہے۔ جواب علم حقیقۃً کیف نہیں ہے لیکن چونکہ محل کے محتاج اور تقسیم و نسبت کے قبول نہ کرنے میں اس کیف کے مشابہ ہے جو خارج میں موضوع کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس لئے اس کو مجازاً کیف کہدیا جاتا ہے کذا قال العلامۃ الہروی فی الرسالۃ الزاہدیۃ علی الجلالیۃ بانّ عَدّہٗ مِنْ مقولۃ الکیف علی سبیل المسامحۃ وتشبیہ الامور الذہنیۃ بالامور العینیۃ۔

بقیہ صفحہ ۲۴ کا۔ (فائدہ) جس اسم سے کوئی چیز مع اپنی صفت کے سمجھ میں آتی ہے اس کو اسم صفت کہتے ہیں جیسے احمر سے ایک چیز اپنی سرخی کی صفت کیساتھ سمجھ میں آتی ہے اور جس اسم سے صرف وصف سمجھ میں آتا ہے اس کو وصف محض کہتے ہیں جیسے حمرۃ سے سرخی سمجھ میں آتی ہے اور بعض اسم وہ بھی ہے کہ جس سے وصف کے علاوہ کوئی ذات سمجھ میں آتی ہے جیسے شجرہ ذات پر اسم صفت کا حمل جائز ہے جیسے الشجرۃ طویلۃٌ لیکن ذات پر وصف محض کا حمل بھی جائز نہیں لہذا الشجرۃ طول جائز نہیں مگر بتاویل اور ذات پر ذات کا حمل بھی جائز ہے جیسے الاسد حیوانٌ۔

—•—

قولہ ۲۴ عند العقل الخ۔۔۔ حکماء کے نزدیک عقل کا اطلاق تین معنوں پر ہوتا ہے ایک اُس جوہر پر جو اپنی ذات کے اعتبار سے مادہ سے مجرد اور اپنے افعال کے اعتبار سے غیر مجرد ہو، اس اعتبار سے عقل نفس ناطقہ کے مرادف ہے دوسرا اُس جوہر پر جو اپنی ذات و افعال دونوں اعتبار سے مادہ کا مجرد ہو اس اعتبار سے عقل ملک کے مرادف ہے تیسرا مطلق قوت مدرکہ پر اور یہ معنی بہ نسبت پہلے دونوں معنی کے قلیل الاستعمال ہے اور لفظ عقل کے ساتھ عند کے استعمال کرنے میں وہ مسلک بھی داخل ہو گیا جو قدماء کا ہے کہ جزئیات مادیہ یعنی شخصیہ جسمانیہ کی صورتیں عقل میں نہیں بلکہ آلات وقویٰ یعنی حواس باطنہ میں چھپتی ہیں اسکی دلیل یہ ہے کہ جزئیات مادیہ تقسیم کو قبول کرتی ہیں لہٰذا اگر ان کی صورتیں عقل میں حصب جائیں تو عقل بھی تقسیم کو قبول کرے گی کیونکہ انقسام حال انقسام محل کو مستلزم ہوتا ہے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ عقل امر بسیط ہے جو کبھی بھی انقسام کو قبول نہیں کرتی برخلاف حواس باطنہ کہ وہ مادیات ہیں جو تقسیم کو قبول کرتی ہیں یا ادراک میں جزئیات کی صورتیں چھپتی ہیں یہ مسلک اس لئے داخل ہے کہ عند کا معنی قریب ہے اور قریب کا اطلاق اس پر ہوتا ہے، جو شئی کے اندر ہو اور اس پر بھی جو شئی سے خارج و متصل ہو جیسے القلم عند الکاتب اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ قلم ہتھیلی میں ہو اور اس وقت بھی جب کہ ہتھیلی سے خارج و متصل ہو لہٰذا جزئیات مادیہ کی صورتیں اگرچہ حواس باطنہ میں چھپتی ہیں لیکن چونکہ وہ عقل سے قریب ہیں اس لئے

اس پر عند العقل صادق آتا ہے برخلاف اگر لفظ عقل کے ساتھ فی استعمال کیا جائے تو اس میں جزئیات داخل نہیں ہوں گی کیونکہ فی کا اطلاق صرف اس پر ہوتا ہے جو شئی کے اندر ہو اور جو شئی سے خارج متصل ہو اس پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا

قولہ والمصنف لم یتعرض الخ :- یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ کہ علم کی تقسیم بغیر اس کی تعریف کے کیوں کی گئی ؛ حالانکہ پہلے شئی کی تعریف کی جاتی ہے پھر اس کی تقسیم ، کیونکہ تقسیم منزلہ حکم ہوتی ہے اور حکم شئی پر اس وقت لگایا جاتا ہے جب کہ وہ شئی پہلے سے معلوم ہو اور شئی معلوم اس وقت ہوگی جب کہ اس کی تعریف کیجائے جواب اس کے تین ہیں ایک یہ کہ تقسیم سے پہلے شئی کی جو تعریف کی جاتی ہے آیا ہر رسم یا بوجہ ما اگر تعریف برسم کی جاتی ہے تو ممنوع ہے اس لئے کہ تقسیم اس پر موقوف نہیں ہوتی اور اگر تعریف بوجہ ما کی جاتی ہے تو تسلیم ہے لیکن وہ یہاں موجود ہے اس لئے کہ علم پر جو الف لام ہے وہ عہد خارجی کا ہے جو تعریف بوجہ ما پر دلالت کرتا ہے دوسرا جواب یہ کہ تقسیم سے پہلے شئی کی تعریف اس وقت کی جاتی ہے جب کہ وہ نامعلوم ہو اور علم ایسا مشہور ہے جو آج تک کسی سے پوشیدہ نہیں کہ وہ کیا چیز ہے ؛ تیسرا جواب یہ کہ علم بدیہی ہے جیسا کہ وہ امام رازی کا مسلک ہے اور تعریف اس کی جاتی ہے جو نظری ہو

اِنْ كَانَ اِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ فَتَصْدِيقٌ

ترجمہ :- اگر نسبت حکمیہ کا اذعان ہے تو تصدیق ہے

قولہ اِنْ كَانَ اِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ اَیْ اِعْتِقَادًا بِالنِّسْبَةِ الْخَبَرِيَّةِ الثُّبُوتِيَّةِ كَالْاِذْعَانِ بِاَنَّ زَيْدًا قَائِمٌ اَوْ السَّلْبِيَّةِ كَالْاِعْتِقَادِ بِاَنَّهٗ لَيْسَ بِقَائِمٍ فَقَدْ اخْتَارَ مَذْهَبَ الْحُكَمَاءِ حَيْثُ جَعَلَ التَّصْدِيقَ نَفْسَ الْاِذْعَانِ وَالْحُكْمِ دُوْنَ الْمَجْمُوْعِ الْمُرَكَّبِ مِنْهُ وَمِنْ تَصَوُّرِ الطَّرَفَيْنِ كَمَا زَعَمَهُ الْاِمَامُ الرَّازِيُّ وَاخْتَارَ مَذْهَبَ الْقُدَمَاءِ حَيْثُ جَعَلَ مُتَعَلَّقَ الْاِذْعَانِ وَالْحُكْمِ الَّذِيْ هُوَ جُزْءٌ اَخِيْرٌ لِلْقَضِيَّةِ هُوَ النِّسْبَةُ الْخَبَرِيَّةُ اَوِ السَّلْبِيَّةُ لَا وُقُوْعَ النِّسْبَةِ الثُّبُوْتِيَّةِ التَّقْيِيْدِيَّةِ اَوْ لَا وُقُوْعَهَا اِذِ الْمُصَنِّفُ سَيُشِيْرُ اِلٰى تَثْلِيْثِ اَجْزَاءِ الْقَضِيَّةِ فِيْ مَبَاحِثِ الْقَضَايَا

ترجمہ :- یعنی نسبت خبریہ ثبوتیہ کا اگر اعتقاد ہے جیسے اس امر کا اعتقاد کہ زید کھڑا ہے یا اگر نسبت خبریہ سلبیہ کا اعتقاد ہے جیسے اس امر کا اعتقاد کہ زید کھڑا نہیں مصنف نے حکماء کے مذہب کو اختیار فرمایا اس لئے کہ انہوں نے تصدیق ، نفس اذعان وحکم کو قرار دیا ہے اُس مجموعہ کو نہیں جو اذعان وحکم اور تصور طرفین سے مرکب ہے جیسے کہ

امام رازی نے اُس کا زعم کیا ہے اور مصنف نے قدماء کے مذہب کو اختیار فرمایا اس لیے کہ انھوں نے اذعان و حکم کا متعلق اس کو قرار دیا ہے جو قضیہ کا جزء اخیر ہے، وہ نسبت خبریہ ثبوتیہ یا سلبیہ ہے، وقوع نسبت ثبوتیہ تقییدیہ یا لاوقوع نسبت ثبوتیہ تقییدیہ نہیں اس لیے کہ عنقریب مصنف مباحث قضایا میں اجزاء قضیہ کے تین ہونے کی طرف اشارہ فرمائیں گے۔

تشریح —— بیانہٗ اِن کانَ اِذعَانًا الخ ماقبل میں مصنف نے مقدمہ کے متعلق فرمایا تھا کہ اس میں تین امور بیان کئے جائیں گے ایک منطق کی تعریف دوسرا اس کی غرض وغایت تیسرا اس کا موضوع اور اب تک صرف غرض کو بیان کیا جاسکا ہے اور آگے موضوع کو بیان کیا جائے گا لیکن تعریف کا کہیں بھی ذکر نہیں ایسا کیوں ؟ جواب۔ کسی شئی کا بیان کبھی صراحۃً ہوتا ہے اور کبھی لزومًا اس لیے کہ جب غرض کے متعلق یہ تمہید قائم کی گئی کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصور و تصدیق اور ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں بدیہی و نظری اور نظری کا حصول نظر و فکر سے ہوتا ہے اور فکر میں کبھی خطا واقع ہوتی ہے اور اس خطاء سے بچنے کے لیے ایک قانون کی ضرورت ہے، اسی قانون کا نام منطق ہے تو اس سے لزومی طور پر منطق کی تعریف بھی معلوم ہو گئی کہ منطق وہ قانون ہے جو ذہن کو خطا فی الفکر سے بچاتا ہے

قولہٗ اَی اعتقادًا الخ اذعان کا معنیٰ لغت میں باور کرنا ہے اور اصطلاح میں نسبت تامہ خبریہ کے اعتقاد کو کہا جاتا ہے اور اعتقاد کے لیے چند چیزوں کا ہونا ضروری ہے (۱) تصور محکوم علیہ (۲) تصور محکوم بہ (۳) تصور نسبت (۴) تصور نسبت تامہ (۵) تصور نسبت تامہ خبریہ لہٰذا اگر اُن میں سے ایک بھی مفقود ہو جائے تو اعتقاد متحقق نہ ہوگا اور اعتقاد ہی کو اذعان و تصدیق کہا جاتا ہے لہٰذا تصدیق متحقق نہ ہوگی اور کل کے کل تصورات ہو جائیں گے خواہ بطور اجتماعی ہوں یا انفرادی اسی وجہ سے احساس، تخیل، توہم، تعقل، تخییل، انکار، شک، وہم تصورات کہلاتے ہیں۔ لیکن احساس، تخیل، توہم، تعقل اس لئے کہ ان کے اندر نسبت نہیں ہوتی اور انکار اس لیے کہ اس میں اگرچہ نسبت تامہ خبریہ ہوتی ہے لیکن اس کا اذعان نہیں بلکہ تکذیب ہوتی ہے اور شک اس لیے کہ اس میں نسبت تامہ خبریہ کا تردد ہوتا ہے لیکن وہم اس لیے کہ اس میں نسبت تامہ خبریہ کا احتمال ضعیف ہوتا ہے اور تخییل اس لیے کہ اس میں نہ اذعان ہوتا ہے اور نہ تردد و تکذیب و احتمال ضعیف اور اعتقاد کی چونکہ دو قسمیں ہیں ایک جازم دوسری غیر جازم (جازم اس اعتقاد کو کہتے ہیں جسکے خلاف کا احتمال ضعیف بھی نہ ہو جیسے اَلشَّمسُ مُشرِقَۃٌ کا اعتقاد۔ غیر جازم اس اعتقاد کو کہتے ہیں جس کے خلاف کا احتمال ضعیف ہو جیسے ایک عادل کی خبر سے مَاتَ زَیدٌ کا اعتقاد) لہٰذا اگر غیر جازم نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد ہے تو ظن ہے اور اگر جازم ہے تو دو حال سے خالی نہیں آیا تشکیک مشکک سے زائل ہو سکتا ہے یا نہیں اگر زائل ہو سکتا ہے تو تقلید ہے اور اگر زائل نہیں ہو سکتا تو یقین ہے۔ لہٰذا تصدیق کی چار قسمیں ہوئیں۔ (۱) ظن (۲) جہل مرکب (۳) تقلید (۴) یقین۔

اور تصورات کی آٹھ قسمیں ہوئیں (۱) احساس (۲) تخیل (۳) توہم (۴) تعقل (۵) تخییل (۶) انکار (۷) شک (۸) وہم۔

تصدیق کی چار

قسموں کی تعریف چونکہ گذر چکی اسلئے صرف تصور کی قسموں کی تعریف اس طرح بیان کی جاتی ہے کہ تصور کا تعلق اگر مفرد کیساتھ بواسطۂ حس ظاہر ہو تو احساس ہے اور اگر بواسطۂ حس مشترک ہو تو تخیل ہے اور اگر بواسطۂ قوت وہمیہ ہو تو توہم ہے اور اگر بواسطۂ عقل ہو تو تعقل ہے اور تصور کا تعلق اگر قضیہ کی نسبت تامہ خبریہ کیساتھ بلا تجویز احد جانبین ہو تو تخییل ہے اور اگر تجویز ضعیف کیساتھ ہو تو وہم ہے اور اگر تجویز مساوی کیساتھ ہو تو شک ہے واضح ہو کہ جہل مرکب کو جہل مرکب اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں دو جہل پائے جاتے ہیں ایک واقع کے مطابق نہ ہونا دوسرا واقع کے مطابق نہ ہونے کا اعتقاد کرلینا۔

قولہ ۳۲: فقد اختار مذہب الحکماء الخ۔ امام رازی اور حکماء کے درمیان تصدیق کی حقیقت وماہیت کے بارے میں اختلاف ہے امام رازی کا کہنا ہے کہ تصدیق، تصورات ثلثہ یعنی تصور محکوم علیہ، تصور نسبت حکمیہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے اور حکماء کا کہنا ہے کہ تصدیق صرف حکم کا نام ہے تصورات ثلثہ اس کے لئے شرط ہیں لہٰذا دونوں مسلکوں کے درمیان ایک فرق یہ ہوا کہ تصدیق حکماء کے نزدیک بسیط ہے اور امام رازی کے نزدیک مرکب دوسرا یہ کہ تصورات ثلثہ حکماء کے نزدیک تصدیق سے خارج ہیں اور امام رازی کے نزدیک داخل تیسرا یہ کہ حکماء کے نزدیک حکم عین تصدیق ہے اور امام کے نزدیک جزء تصدیق اور حکماء کے دو گروہ ہیں۔ ایک متقدمین دوسرے متاخرین حکماء متقدمین کا کہنا ہے کہ تصور وتصدیق دونوں کا متعلق نسبت حکمیہ ہے اور حکماء متاخرین کا کہنا ہے کہ تصدیق کا متعلق نسبت حکمیہ ہے لیکن تصور کا متعلق نسبت تقییدیہ ہے جس کو نسبت بین بین بھی کہا جاتا ہے۔ لہٰذا حکماء متقدمین کے نزدیک قضیہ کے تین اجزاء ہوئے ایک تصور محکوم علیہ دوسرا تصور محکوم بہ تیسرا تصور نسبت حکمیہ لہٰذا زید قائم" کا معنی ہوا زَیْدٌ ہُوَ قائِمٌ" اور متاخرین کے نزدیک قضیہ کے چار اجزاء ہوئے تین تو وہی ہیں جو مذکور ہوئے اور ایک تصور نسبت تقییدیہ لہٰذا زیدٌ قائمٌ" کا معنی ہوا قیامُ زیدٍ ہُوَ واقعٌ" اسمیں لفظ ہُوَ جو نسبت حکمیہ پر دال ہے تصدیق کا متعلق ہے اور قیام زید کی نسبت تقییدیہ، تصور کا متعلق ہے اور مصنف نے یہاں پر حکماء اور ان میں سے متقدمین کے مسلک کو اختیار فرمایا ہے لیکن حکماء کے اس لیے کہ انھوں نے تصدیق نفس اذعان وحکم کو قرار دیا ہے جو حکماء کا مسلک ہے حکم اور تصورات ثلثہ کے مجموعہ کو نہیں جو امام رازی کا مسلک ہے لیکن متقدمین کے مسلک کو اس لیے کہ انھوں نے اذعان وغیر اذعان یعنی تصدیق وتصور دونوں کا متعلق صرف ایک نسبت حکمیہ کو قرار دیا ہے جو حکماء کا مسلک ہے، الگ الگ نہیں کہ تصدیق کا متعلق نسبت حکمیہ ہو اور تصور کا نسبت تقییدیہ جو متاخرین کا مسلک ہے۔ سوال مصنف نے ان کان اذعانًا للنسبۃ الخ میں اذعان وغیر اذعان کا متعلق مطلق نسبت کو قرار دیا ہے اور مطلق نسبت، نسبت حکمیہ اور تقییدیہ دونوں کو عام ہے لہٰذا اس سے صرف ایک نسبت حکمیہ مراد لینا ترجیح بلا مرجح ہے جو ناجائز ہے۔ جواب مشہور قاعدہ ہے المطلق اذا اُطلق اُطلق علی الفرد الکامل یعنی مطلق کا جب بھی اطلاق کیا جائے تو فرد کامل پر کیا جائے اور نسبت کا فرد کامل نسبت حکمیہ ہے کیونکہ وہ نسبت تامہ ہے اور نسبت تقییدیہ، نسبت ناقصہ اور ناقصہ و تامہ میں کامل تامہ ہے اسلئے نسبت سے نسبت حکمیہ مراد لی گئی یاد رہے کہ متعلق سے مراد یہاں پر وہ متعلق نہیں جو جار ومجرور کا ترکیب کے اعتبار سے ہوا کرتا ہے بلکہ وہ مفہوم کے اعتبار سے ایک شئی کا دوسری شئی کیساتھ ہوتا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ تصدیق کا متعلق نسبت حکمیہ ہے جمہور کے نزدیک ہے کیونکہ محققین اسکا موضوع ومحمول حال کون النسبۃ بینہما قرار دیتے ہیں حمد اللہ میں اسکی تفصیل موجود ہے ان شئت فلترجع الیہ

قولہ ۴ دون المجموع الخ :۔ لفظ منہ کی ضمیر مجرور کا مرجع حکم یا اذعان ہے معنی یہ ہے کہ امام کے نزدیک حکم اور تصور طرفین (موضوع و محمول کے تصور) کے مجموعہ کا نام تصدیق ہے۔ اعتراض امام کے نزدیک حکم اور تصور طرفین کے مجموعہ کا نام تصدیق نہیں بلکہ حکم اور تصورات ثلثہ کے مجموعہ کا نام تصدیق ہے لہٰذا شارح کا یہ کہنا درست نہیں کہ امام رازی نے حکم اور تصور طرفین کے مجموعہ کو تصدیق کہا ہے، جواب اس کے تین ہیں ایک یہ کہ اس عبارت سے شارح کی مراد تعداد کو بیان کرنا نہیں بلکہ ترکیب کو بیان کرنا ہے کہ حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے اور امام کے نزدیک مرکب اور مرکب کا وجود چونکہ دو ہی سے ہو جاتا ہے اس لئے صرف دو ہی تصور کو بیان کیا گیا تینوں کو نہیں۔ دوسرا جواب یہ کہ تصور طرفین سے مراد تصور طرفین حال کون النسبۃ بینہما ہے۔ تیسرا جواب یہ کہ تصور نسبت حکمیہ کو عقل سلیم پر اعتماد کرتے ہوئے چھوڑ دیا گیا کہ طرفین بغیر نسبت حکمیہ کے متصور نہیں ہوتے اور امام کے مذہب کو لفظ زعم سے تعبیر کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ شارح کے نزدیک امام کا مذہب ضعیف ہے غالباً اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام کے نزدیک تصدیق مرکب ہے اور مرکب اپنی ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج علامت اعتبار ہے لہٰذا تصدیق کا اعتباری ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ وہ امر واقعی ہے۔

قولہ ۵ الذی ہو جزء الخ :۔ لفظ جعل کا فاعل مصنف ہیں اور "متعلق الاذعان والحکم" اس کا مفعول اول۔ حکم اذعان کا عطف تفسیری ہے۔ اور الذی ہو الخ مفعول ثانی معنی یہ ہے کہ مصنف نے اذعان و حکم کا متعلق اس امر کو بنایا ہے جو قضیہ کا جزء اخیر ہے یعنی نسبت خبریہ ثبوتیہ یا سلبیہ ہے۔ اعتراض "ہو جزء اخیر للقضیۃ" کی تفسیر "ہو النسبۃ الخبریۃ الخ" سے درست نہیں اسلئے کہ قضیہ کا جزء اخیر جس طرح نسبت خبریہ ہوتا ہے اسی طرح نسبت اتصال و انفصال بھی! لہٰذا یوں کہنا چاہئے تھا "ہو النسبۃ الخبریۃ الثبوتیۃ والسلبیۃ ونسبۃ الاتصال والانفصال" یعنی قضیہ کا جزء اخیر نسبت خبریہ ثبوتیہ یا سلبیہ ہے اور نسبت اتصال و انفصال۔ جواب اس کے دو ہیں ایک یہ کہ اس تفسیر سے قضیہ کے جزء اخیر کا حصر مراد نہیں بلکہ نسبت تقییدیہ کی نفی ہے دوسرا جواب یہ کہ نسبت خبریہ، قضیہ حملیہ خبریہ میں ہوتی ہے اور نسبت اتصال و انفصال قضیہ شرطیہ متصلہ و منفصلہ میں اور یہ دونوں قضیہ حملیہ کی فرع ہیں اس لئے کہ پہلے قضیہ حملیہ ہوتا ہے پھر اس پر اداۃ اتصال و انفصال داخل کرکے قضیہ شرطیہ متصلہ و منفصلہ بنایا جاتا ہے مثلاً الشمس طالعۃ، اور النھار موجود دو قضیے حملیہ ہیں ان پر ادات اتصال یعنی لفظ اِمّا اور فَا داخل کرکے "ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود" شرطیہ متصلہ بنایا جاتا ہے اور یہاں پر اصل قضیہ کی نسبت (نسبت خبریہ) کو بیان کیا اور فرع قضیہ کی نسبت (نسبت اتصال و انفصال) کو اصل قضیہ کی نسبت پر قیاس کرتے ہوئے چھوڑ دیا گیا۔

قولہ ۶ سیشیر الخ :۔ بعض نسخوں میں سین کے بجائے واؤ کے ساتھ بھی آیا ہے جو کہ یہ بھی درست ہے اس لئے کہ اس صورت میں اس کا عطف جعل متعلق الخ پر ہوگا اور یہ مختار کی دوسری دلیل ہو جائے گی کیونکہ اس کی پہلی دلیل حیث جعل ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ حقیقۃً اس اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ ان کان اذعانا للنسبۃ" سے ثابت

کرنا درست نہیں کہ مصنف کے نزدیک قضیہ کے تین اجزاء ہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یقینی نسبت سے پہلے لفظ وقوع مقدر ہو اور تقدیر عبارت یہ ہو " اِنْ کَانَ اِذْعَانًا لِوُقُوْعِ النِّسْبَۃِ اَوْلَا وُقُوْعِھَا " لہٰذا قضیہ کے اجزاء تین نہیں چار ہو جائیں گے جواب کا حاصل یہ کہ وقوع کو محذوف مان کر قضیہ کے لئے چار اجزاء ثابت کرنا درست نہیں اس لئے کہ مصنف نے بحث تصدیقات میں قضیہ کے تین اجزا کی طرف اس طرح اشارہ فرمایا کہ " ویُسمّی المحکوم علیہ موضوعًا والمحکوم بہ محمولًا والدال علی النسبۃ رابطۃً " نیز محذوف ماننا خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کے لئے کسی علت و داعیہ کا ہونا ضروری ہے اور یہاں پر علت و داعیہ مفقود ہے آخیر میں کوئی یہ سوال کر سکتا ہے کہ تصدیق کی تعریف کو تصور کی تعریف پر کیوں مقدم کیا گیا ؟ جب کہ تصور، تصدیق پر طبعی طور پر مقدم ہے اور ذکر طبع کے موافق ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کے اندر دو حیثیتیں ہیں ایک بحسب الذات دوسری بحسب المفہوم لہٰذا تصور جو تصدیق پر طبعی طور پر مقدم ہے آیا بحسب الذات ہے یا بحسب المفہوم اگر بحسب الذات ہے تو مسلم ہے لیکن تصدیق یہاں تعریف میں مقدم ہے اور تعریف بحسب المفہوم ہوتی ہے۔ اور اگر مقدم بحسب المفہوم ہے تو ممنوع ہے اس لئے کہ تصدیق کا مفہوم وجودی ہے اور تصور کا عدمی اور عدم تصور میں وجود کے بعد ہوتا ہے اس لئے تصور کی تعریف کو تصدیق کی تعریف کے بعد بیان کی گئی۔

وَاِلَّا فَتَصَوُّرٌ، وَيَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُوْرَةِ الضَّرُوْرَةَ وَالْاِكْتِسَابَ بِالنَّظْرِ۔

ترجمہ :- ورنہ تصور ہے اور تصور و تصدیق بداہۃً ضرورت و اکتساب بالنظر سے حصہ لیتے ہیں۔

قولہ والا فتصور سواء کان اِدْرَاکًا لِاَمْرٍ وَاحِدٍ کتصوّر زید ولامور متعددۃ بدون النسبۃ کتصور زید وعمرو اومع نسبۃ غیر تامۃ کتصور غلام زید او تامۃ انشائیۃ کتصور اضرب او خبریۃ مدرکۃ بادراک غیر اذعانی کما فی صورۃ التخییل والشک والوہم قولہ ویقتسمان الاقتسام بمعنی اخذ القسمۃ علی ما فی الاساس ای یقتسم التصور والتصدیق کلًا من وصفی الضرورۃ ای الحصول بلا نظر والاکتساب ای الحصول بالنظر فیأخذ التصور قسمًا من الضرورۃ فیصیر ضروریًا وقسمًا من الاکتساب فیصیر کسبیًا وکذا الحال فی التصدیق فالمذکور فی ہذہ العبارۃ صریحًا ہو انقسام الضرورۃ والاکتساب بالنظر ویعلم انقسام کل من التصور والتصدیق الی الضروری والکسبی ضمنًا وکنایۃً وہی ابلغ واحسن من التصریح قولہ بالضرورۃ اشارۃ الی ان ہذہ القسمۃ بدیہیۃ لا تحتاج

الی تجشّم الاستدلال کما ارتکبہ القوم وذلک لانا اذا رجعنا الی وجداننا وجدنا من التصورات ما ھو حاصل لنا بلا نظر کتصور الحرارۃ والبرودۃ ومنہا ما ھو حاصل لنا بالنظر والفکر کتصور حقیقۃ الملک والجن وکذا من التصدیقات ما یحصل بلا نظر کالتصدیق بان الشمس مشرقۃ والنار محرقۃ ومنہا ما یحصل بالنظر کالتصدیق بان العالم حادث والصانع موجود

ترجمہ :- خواہ امر واحد کا تصور ہو جیسے زید کا تصور یا نسبت کے علاوہ چند امور کا تصور ہو جیسے زید و عمرو کا تصور یا چند امور کا تصور اس نسبت غیر تامہ کے ساتھ ہو جس پر سکوت صحیح نہیں جیسے غلام زید کا تصور یا نسبت تامہ انشائیہ کے ساتھ تصور ہو جیسے اِضرب کا تصور یا اس نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ تصور ہو جو مدرک با دراک غیر اذعانی ہو جیسے تخئیل اور شک اور وہم کی صورت میں۔ انقسام حصہ لینے کے معنی میں ہے اس بنا پر جو کتاب اساس میں ہے یعنی تصور و تصدیق ضرورت یعنی حصول بلا نظر اور اکتساب یعنی حصول بالنظر کے وصف سے حصہ لیتے ہیں لہٰذا تصور ایک حصہ ضرورت سے لیتا ہے تو ضروری ہوتا ہے اور ایک حصہ اکتساب سے لیتا ہے تو کسبی ہوتا ہے اور یہی حال تصدیق کا ہے لہٰذا اس عبارت میں ضرورت و اکتساب بالنظر کا منقسم ہونا صراحۃً مذکور ہے اور تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کا ضروری و کسبی کی طرف منقسم ہونا ضمناً و کنایۃً جانا جاتا ہے اور یہ تصریح سے زیادہ بلیغ اور اچھا ہے۔ ضرورت سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تقسیم بدیہی ہے جو استدلال کی جستجو کا محتاج نہیں جیسا کہ مناطقہ اس کے مرتکب ہوئے ہیں اور یہ اس لئے کہ جب ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں تو بعض ان تصورات کو پاتے ہیں جو نظر کے بغیر حاصل ہیں جیسے گرمی اور ٹھنڈی کا تصور اور بعض ان تصورات کو پاتے ہیں جو نظر و فکر سے حاصل ہیں جیسے فرشتہ اور جن کی حقیقت کا تصور اور اسی طرح بعض ان تصورات کو پاتے ہیں جو نظر کے بغیر حاصل ہیں جیسے اس امر کی تصدیق کہ آفتاب روشن ہے اور آگ جلانیوالی ہے اور بعض ان تصدیقات کو پاتے ہیں جو نظر سے حاصل ہوتے ہیں جیسے اس امر کی تصدیق کہ عالم حادث ہے اور صانع موجود ہے

تشریح :- قولہ سواء کان الخ :- ترکیب کے اعتبار سے وَاِلَّا شرط ہے اور فتصورٌ اس کی جزا اصل عبارت یہ ہے وَاِنْ لم یکن العلم اِذعاناً للنسبۃ فتصورٌ اور فعل شرط کو اپنے معمول کے ساتھ ماقبل کو اس پر دلالت کرنیکی وجہ سے حذف کر دیا گیا تو وَاِنْ لم فتصورٌ ہوا اور قاعدۂ یرملون سے اِنْ لَمْ، اِلَّمْ ہوا پھر اس میم کو خلاف قیاس الف سے بدل کر اِلَّا کر دیا گیا۔ پورے جملہ کا معنی یہ ہوا کہ وہ علم اگر نسبت تامہ خبریہ کا اذعان نہیں تو تصور ہے اور یہ عام ہے آیا نسبت ہی نہ ہو یعنی امر واحد کا ادراک ہو جیسے زید کا تصور یا امور متعددہ کا ادراک بغیر نسبت کے ہو جیسے زید و عمرو وغیرہ کا تصور یا امور متعددہ کا ادراک نسبت کے ساتھ ہو لیکن وہ تامہ نہ ہو جیسے غلام زید کا تصور یا

وہ نسبت تامہ تو ہو لیکن خبریہ نہیں، انشائیہ ہو جیسے اِضرب کا تصوّر یا نسبت تامہ خبریہ ہو لیکن اس کیساتھ اذعان نہیں بلکہ تردّد ہو جیسے شک میں یا احتمال ضعیف ہو جیسے وہم میں یا تکذیب ہو جیسے انکار میں یا چاروں نہ ہو جیسے تخئیل میں۔

قولہ الاقتسام بمعنی الخ یہ اِقتسَمَ یقتسِمُ سے ماخوذ ہے جو حصّہ لینے کے معنی میں آتا ہے، اساس میں اقتسام بمعنی اخذالقسمۃ یعنی حصّہ لینا ہے۔ متن میں بالضرورۃ کا تعلق یقتسمان کیساتھ ہے اور بالنظر کا اکتساب کیساتھ اور اکتساب کا عطف ضرورۃ پر ہے اور ضرورۃ، یقتسمان کا مفعول بہ ہے لہٰذا اصل عبارت یہ ہے یقتسم التصورُ والتصدیقُ کلاً من وصفی الضرورۃ والاکتساب بالنظر یعنی تصور و تصدیق میں سے ہر ایک وصف ضرورۃ اور اکتساب بالنظر سے حصہ لیتا ہے۔ لہٰذا تصوّر، ضرورت سے حصّہ لیکر ضروری ہوتا ہے اور اکتساب بالنظر سے کسبی ہوتا ہے۔ اسی طرح تصدیق ضرورت سے حصہ لیکر ضروری ہوتی ہے اور اکتساب بالنظر سے کسبی ہوتی ہے حاصل یہ کہ کچھ تصور ایسا ہے جو غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتا ہے۔ اس کو تصور ضروری و بدیہی کہا جاتا ہے جیسے خوشبو، بدبو، گرمی، سردی کا تصور اور کچھ تصور ایسا ہے جو غور و فکر سے حاصل ہوتا ہے اس کو تصور کسبی و نظری کہا جاتا ہے جیسے انسان و جنات اور فرشتوں کی حقیقتوں کا تصوّر اسی طرح کچھ تصدیق ایسی ہے جو غور و فکر کے علاوہ سے حاصل ہوتی ہے اس کو تصدیق ضروری و بدیہی کہا جاتا ہے جیسے اَلکُلُّ اَعظَمُ مِنَ الجُزءِ اور الواحدُ نصفُ الاثنین کی تصدیق اور کچھ تصدیق ایسی ہے جو غور و فکر سے حاصل ہوتی ہے اس کو تصدیق کسبی و نظری کہا جاتا ہے جیسے اَلعالَمُ حادِثٌ کی تصدیق۔ سوال ضرورۃ کو یقتسمان کا مفعول بہ قرار دیا گیا ہے حالانکہ یقتسمان فعل لازم ہے کیونکہ وہ فعل مضارع ہے باب افتعال کا جو لازم ہوتا ہے اور لازم کا مفعول بہ نہیں آتا۔ جواب یقتسمان اگرچہ فعل لازم ہے لیکن باکے ذریعہ وہ متعدی ہو گیا ہے۔

قولہ ای الحصول الخ حصول بلا نظر، ضرورت کی تعریف ہے اور حصول بالنظر، اکتساب کی یعنی یہ ہے کہ ضرورت وہ امر ہے جو نظر کے بغیر حاصل ہو اور اکتساب وہ امر ہے جو نظر سے حاصل ہو۔ سوال جمہور نے ضرورت کی تعریف کا موقوف بالنظر اور اکتساب کی تعریف موقوف بالنظر سے کی ہے لہٰذا شارح نے اس سے کیوں عدول کیا؟۔ جواب جمہور کی تعریف چونکہ جامع و مانع نہ تھی کیونکہ ضرورت کی تعریف میں وہ اکتساب داخل ہو جاتا تھا جسے قوت قدسیہ یا الحدس کے ذریعہ حاصل کر لیتا ہے کیونکہ وہ نظر پر موقوف نہیں اس لئے شارح نے اس سے عدول کیا۔ خیال رہے کہ ضرورت و اکتساب کے درمیان تقابل عدم و ملکہ ہے اکتساب ملکہ ہے اور ضرورت عدم جیسا کہ تعریفات سے ظاہر ہے۔

قولہ فیا خذ التصور الخ۔ سوال اس عبارت کے بجائے یہ کہنا چاہئے تھا فیصیرُ کلٌّ منہما ضروریًا وکسبیًا اس لئے کہ یہ مختصر ہے اور مقصود پر دال بھی۔ جواب ما قبل میں یقتسم التصور والتصدیق الخ سے تین احتمال پیدا ہوتا تھا ایک یہ کہ کل تصورات بدیہی ہوں اور کل تصدیقات نظری دوسرا اس کا برعکس یعنی کل تصورات نظری ہوں اور کل تصدیقات بدیہی اور تیسرا یہ کہ بعض تصورات بدیہی ہوں اور بعض نظری یونہی بعض تصدیقات بدیہی ہوں اور بعض نظری اور مقصود یہاں تیسرے احتمال کو بیان کرنا ہے اور وہ صرف اسی عبارت فیاخذ التصوّر الخ سے حاصل ہوتا ہے فیصیرُ کل منہما سے نہیں کہ یہ تینوں احتمال کو شامل ہے لیکن مقصود صرف تیسرا احتمال اس لیے ہے کہ یہ مقام بیان حاجت کا ہے اور یہ صرف اسی احتمال سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ جب یہ کہا جائے کہ بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے ہیں اور بعض نظری تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نظری کا حصول بدیہی سے بطور نظر ہو اور نظر میں

بھی خطاء واقع ہوتی ہے لہٰذا خطاء سے بچنے کے لئے ایک قانون کی ضرورت ہے اسی قانون کا نام منطق ہے لیکن جب یہ کہا جائے کہ کل تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے ہیں اور کل نظری تو یہ لازم نہیں آتا کہ نظری کا حصول بدیہی سے بطور نظر ہوتا ہی کہ حاجتِ منطق ثابت ہو۔

قولہ ۵ فالمذکور فی ہٰذہٖ الخ :- یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ متن میں ویقتسمان بالضرورۃ الخ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت واکتساب بالنظر کی دو قسمیں ہیں ایک تصور اور دوسری تصدیق۔ حالانکہ یہ مقصود نہیں بلکہ یہ ہے کہ تصور و تصدیق کی دو دو قسمیں ہیں ایک ضروری اور دوسری اکتسابی کیونکہ یہ مقام بیان حاجت کا ہے اور بیان حاجت تصور و تصدیق کی تقسیم سے حاصل ہوتا ہے ضرورت و اکتساب کی تقسیم سے نہیں جواب کا حاصل یہ کہ متن میں اگرچہ صراحۃً ضرورت و اکتساب بالنظر کی تقسیم معلوم ہوتی ہے لیکن اس سے ضمناً وکنایۃً تصور و تصدیق کی تقسیم بھی حاصل ہے کیونکہ ضرورت و اکتساب جب تصور و تصدیق کی طرف منقسم ہیں تو تصور و تصدیق بھی لامحالہ ضروری و اکتسابی کی طرف منقسم ہوں گے اور یہ ایسا اس لئے کیا گیا کہ کنایہ تصریح سے ابلغ اور احسن ہوتا ہے کیونکہ اس میں فکر و تدبیر کرنی پڑتی ہے اور جس میں فکر و تدبیر کرنی پڑے وہ شان کے اعتبار سے بزرگ و برتر اور مکان کے اعتبار سے ارفع و اعلیٰ ہوتا ہے

قولہ ۶ اشارۃ الی ان الخ :- لغت میں ضرورت کے دو معنی ہیں ایک وجوب اور دوسرا بداہت اور یہاں پر دونوں معنی لیا جاسکتا ہے لیکن پہلا معنی اس لئے کہ اس تقدیر پر اس امر کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ یہ تقسیم وجوبی اور یقینی ہے وہمی اور اختراعی نہیں اور دوسرا اس لئے کہ اس تقدیر پر اس امر کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ یہ تقسیم بدیہی ہے جو استدلال کی مشقتوں کا محتاج نہیں کیونکہ استدلال پر منع و نقض و معارضہ وارد ہوتے ہیں اور ان سے چھٹکارا پانے کے لئے انتہائی دشوار۔ یوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے لہٰذا جب تقسیم بدیہی ہے تو استدلال کی ضرورت نہ ہوگی لیکن یہ تقسیم بدیہی اس لئے ہے کہ ہم جب وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں تو بعض ایسے تصور پاتے ہیں جو نظر و فکر کے بغیر حاصل ہوتے ہیں جیسے حرارت و برودت کا تصور اور بعض ایسے تصور پاتے ہیں جو فکر و نظر سے حاصل ہوتے ہیں جیسے فرشتہ اور جن کی حقیقت کا تصور اور اسی طرح بعض ایسی تصدیق پاتے ہیں جو نظر و فکر کے بغیر حاصل ہوتی ہیں جیسے آفتاب کے روشن ہونے اور آگ کے محرق ہونے کی تصدیق اور بعض ایسی تصدیق پاتے ہیں جو نظر و فکر سے حاصل ہوتی ہیں جیسے عالم کے حادث ہونے اور صانع کے موجود ہونے کی تصدیق۔

قولہ ۷ کما ارتکبہ الخ :- قوم نے استدلال کی مشقتوں کا اس طرح ارتکاب کیا ہے کہ کل تصورات و تصدیقات نہ بدیہی ہیں اور نہ نظری کیونکہ اگر بدیہی ہوں تو کسی امر کے حاصل کرنے میں ہم نظر و کسب کے محتاج نہ ہوتے حالانکہ بعض تصورات و تصدیقات کے حاصل کرنے میں نظر و کسب کے محتاج ہوتے ہیں اسی طرح کل تصورات و تصدیقات نظری بھی نہیں کیونکہ اگر نظری ہوں تو دور و تسلسل لازم آئیں گے اور لازم باطل ہے لہٰذا ملزوم بھی باطل ہے لیکن ملازمہ اس لئے کہ اس تقدیر پر جب کسی امر کو حاصل کیا جائے گا تو لامحالہ اس کا حصول علم آخر سے ہوگا اسی طرح یہ سلسلہ غیر متناہی کی طرف

چلتا رہے گا تو تسلسل اور اگر لوٹ آئے گا تو دور لازم آئے گا لیکن لازم باطل اس لئے ہے کہ تصور و تصدیق کا حصول اگر بطریق دور و تسلسل ہو تو حصول و اکتساب محال ہوگا لیکن بطریق دور اس لئے کہ شئی کے حصول سے پہلے شئی کا حصول لازم آئے گا کیونکہ اُ کا حصول اگر بُ کے حصول پر موقوف ہو اور بُ کا حصول اُ کے حصول پر موقوف ہو تو بُ کا حصول اُ کے حصول پر سابق ہوگا اور اُ کا حصول بُ کے حصول پر سابق ہوگا اور جو سابق، سابق علی الشئی پر ہوتا ہے وہ اس شئی پر سابق ہوتا ہے لہٰذا اُ کا حصول اُ کے حصول پر سابق ہوگا اور یہی دور ہے لیکن بطریق تسلسل اس لئے محال ہوگا کہ علم مطلوب کا حصول امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہوتا ہے اور امور غیر متناہیہ کا استحضار محال ہے لہٰذا علم مطلوب کا حصول بھی محال ہوگا اس لئے کہ جو محال پر موقوف ہو وہ خود محال ہوتا ہے لہٰذا جب کل تصورات و تصدیقات کا بدیہی و نظری ہونا باطل ہوگیا تو یہ ثابت ہوگیا کہ بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری۔

قولہ اِذَا رَجَعْنَا الخ :- رجعنا، وجداننا، وجدنا وغیرہ کے صیغوں سے ایک سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے سوال یہ کہ اس تقسیم کے بدیہی ہونیکی دلیل وجدانی ہے اور دلیل وجدانی محل نزاع میں قابل حجت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی جیساکہ قاضی ارتضیٰ علی خاں نے رسالہ زاہدیہ کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ شہادۃ الوجدان فی محل النزاع غیر مسموع یعنی وجدان کی شہادت محل نزاع میں غیر مسموع ہوتی ہے جواب وجدان کی دو قسمیں ہیں ایک وجدان عام دوسری وجدان خاص اور جو وجدان محل نزاع میں قابل حجت ہونیکی صلاحیت نہیں رکھتا وہ وجدان خاص ہے اور یہاں پر وجدان سے مراد وجدان عام ہے اس لئے کہ جو بھی اپنے وجدان کی طرف رجوع کرے گا وہ لامحالہ بعض ایسے تصور و تصدیق پائے گا جو نظر و فکر کے بغیر حاصل ہیں جیسے حرارت و برودت کا تصور اور آفتاب کے روشن ہونے اور آگ کے محرق ہونیکی تصدیق اور بعض ایسے تصور و تصدیق پائے گا جو نظر و فکر سے حاصل ہیں جیسے فرشتہ اور جن کی حقیقتوں کا تصور اور عالم کے حادث ہونے کی تصدیق۔ سوال حرارت و برودت کا تصور اور آفتاب کے روشن ہونے اور آگ کے محرق ہونیکی تصدیق نظر و فکر سے حاصل ہیں اگرچہ اس کا شعور نہیں ہوتا اور شعور نہ ہونا حصول بالنظر کو لازم نہیں کرتا جواب امور مذکورہ چونکہ اس وقت بھی حاصل ہیں جبکہ عقل بالملکہ ہوتی ہے اور ظاہر ہے ایسے وقت میں نظر و فکر بالفعل حاصل نہیں ہوتی لہٰذا معلوم ہوا کہ ان کا حصول نظر و فکر سے نہیں ہوتا واضح ہو کہ حرارت و برودت کے تصور سے مراد ان کے مفہوم کا ادراک ہے کیونکہ حرارت و برودت اس عضو میں حاصل ہوتی ہیں جس میں قوت لامسہ ہے اور ظاہر ہے وہ حصول علم نہیں کیونکہ علم عقل میں شئی کی صورت کے حاصل ہونے کو کہا جاتا ہے اس لئے ان سے مراد ان کے مفہوم کلی کا ادراک ہے جو قوت لامسہ کے واسطہ سے عقل میں حاصل ہوتا ہے ملک وہ جوہر ہے جو اپنی ذات و افعال دونوں اعتبار سے مادہ سے مجرد ہو، یا وہ جسم نورانی ہے جو مختلف شکلوں میں متغیر ہوتے رہتا ہے جو نہ مذکر ہوتا ہے اور نہ مونث اور جن وہ جسم ناری ہوتا ہے جو مختلف شکلوں میں متغیر اور انسان کی طرح مذکر و مونث دونوں ہوتا ہے۔

وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُوْلِ لِتَحْصِيْلِ الْمَجْهُوْلِ

ترجمہ:۔ اور نظر وہ معلوم شئی کا ملاحظہ کرنا ہے مجہول کو حاصل کرنے کے لئے

قوله وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُوْلِ اَیِ النَّظَرُ تَوَجُّهُ النَّفْسِ نَحْوَ الْاَمْرِ الْمَعْلُوْمِ لِتَحْصِيْلِ اَمْرٍ غَيْرِ مَعْلُوْمٍ وَفِي الْعُدُوْلِ عَنْ لَفْظِ الْمَعْلُوْمِ اِلَى الْمَعْقُوْلِ فَوَائِدُ مِنْهَا الْحِرْزُ عَنِ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ فِي التَّعْرِيْفِ وَمِنْهَا التَّنْبِيْهُ عَلٰى اَنَّ الْفِكْرَ اِنَّمَا يَجْرِيْ فِي الْمَعْقُوْلَاتِ اَیِ الْاُمُوْرِ الْكُلِّيَّةِ الْحَاصِلَةِ فِي الْعَقْلِ دُوْنَ الْاُمُوْرِ الْجُزْئِيَّةِ فَاِنَّ الْجُزْئِيَّ لَا يَكُوْنُ كَاسِبًا وَلَا مُكْتَسِبًا وَمِنْهَا رِعَايَةُ السَّجْعِ

ترجمہ:۔ یعنی نظر امر غیر معلوم کو حاصل کرنے کے لئے امر معلوم کی جانب نفس کو متوجہ کرنا ہے اور لفظ معلوم سے معقول کی جانب عدول کرنے میں چند فائدے ہیں ان میں سے ایک تعریف میں لفظ مشترک کے استعمال سے بچنا ہے اور ان میں سے دوسرا اس امر پر تنبیہ کرنا ہے کہ فکر صرف معقولات یعنی امور کلیہ میں جاری ہوتی ہے جو عقل میں حاصل ہیں امور جزئیہ میں نہیں اس لئے کہ جزئی کاسب و مکتسب نہیں ہوتی۔ اور ان میں سے تیسرا رعایت سجع ہے۔

تشریح:۔ قوله ای النظر الخ:۔ قسم ثانی یعنی اکتساب بالنظر چونکہ نظر پر مشتمل ہے اور نظر مجہول ہے اس لئے مصنف نے نظر کی تعریف بیان کی کہ "ہو ملاحظۃ المعقول الخ" لہٰذا متن میں ہُوَ ضمیر مرفوع کا مرجع نظر ہے، ملاحظہ مُفاعلت کا مصدر ہے جس کا معنی توجہ ہے اور وہ اپنے مفعول یعنی معقول کی طرف مضاف ہے اس کا فاعل مقدر یعنی نفس ہے اور نفس سے مراد نفس ناطقہ ہے اور مجہول کے معنی غیر معلوم ہیں اور یہ بھی امر موصوف مقدر کی صفت ہے لہٰذا تقدیر عبارت یہ ہے "اَلنَّظَرُ تَوَجُّهُ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ نَحْوَ الْاَمْرِ الْمَعْلُوْمِ لِتَحْصِيْلِ اَمْرٍ غَيْرِ مَعْلُوْمٍ" یعنی نظر نفس ناطقہ کو امر معلوم کی طرف متوجہ کرنا ہے تاکہ اس سے امر غیر معلوم حاصل ہو مثلاً جب انسان کے جاننے کا ارادہ ہو تو پہلے حیوان اور ناطق کو معلوم کیا جائے پھر اس کی اس طرح ترتیب دی جائے کہ حیوان مقدم ہو اور ناطق موخر تو اس سے فوراً ذہن انسان کے تصور کی طرف منتقل ہو جائے گا اسی طرح جب عالم کے حادث ہونے کی تصدیق کا ارادہ ہو تو دونوں کی بیچ میں متغیر کو رکھ کر اس طرح ترتیب دی جائے کہ عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے تو اس سے فوراً عالم کے حادث ہونے کی تصدیق حاصل ہو جائے گی۔ امر معلوم سے مراد وہ امر ہے جس کی صورت عقل کے نزدیک حاصل ہو اور یہ عام ہے خواہ تصور ہو یا تصدیق اور تصدیق سے بھی مراد عام ہے خواہ یقینی ہو یا ظنی یا جہلی لہٰذا فکر و نظر جس طرح تصور میں جاری ہوتی ہے اسی طرح تصدیق میں بھی جاری ہوگی اسی طرح تصدیق یقینی اور ظنی اور جہلی میں بھی لیکن یقینی میں تو اس کی مثال یہ ہے کہ عالم موثر سے مستغنی ہے اور ہر وہ شئی جو موثر سے مستغنی ہو وہ قدیم ہوتی ہے لہٰذا عالم قدیم ہے اور تصدیق ظنی میں اس کی مثال

یہ ہے کہ اس دیوار سے مٹی گرتی ہے اور گرد وہ دیوار جس سے مٹی گرے وہ منہدم ہوتی ہے لہٰذا یہ دیوار منہدم ہے۔ اعتراض نظر کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اس لئے کہ اس میں حدس داخل ہو جاتا ہے کیونکہ حدس میں بھی مجہول کی تحصیل کے لئے معقول کا ملاحظہ کیا جاتا ہے۔ جواب ملاحظہ سے مراد یہاں مطلق ملاحظہ نہیں بلکہ ملاحظۂ نفس ہے اور ملاحظۂ نفس قصد و اختیار سے ہوتا ہے اور حدس میں قصد و اختیار نہیں ہوتا کیونکہ اس میں مبادی کا دفعۃً ملاحظہ ہوتا ہے اور یہ شوق و تعب سے ہوتا ہے قصد و اختیار سے نہیں اور اس پر قرینہ (کہ ملاحظہ سے مراد ملاحظۂ نفس ہے) مصنف کی آنے والی عبارت ہے قد یقع فیہ الخطاء الخ یعنی نظر میں کبھی خطاء واقع ہوتی ہے اور خطاء غرض کے عدم موافقت کو کہا جاتا ہے اور غرض وہ امر ہے جو فاعل کے فعل پر قصد و اختیار سے ابھارے اور یہ اختیار نفس سے ہوتا ہے لہٰذا نظر میں ملاحظہ نفس سے ہوگا، تعریف میں تحصیل کو امر غیر معلوم کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ اگر معلوم یا حاصل کے ساتھ مقید کیا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ نظر وہ معقول کا معلوم یا حاصل کی تحصیل کے لئے ملاحظہ کرنا ہے اور حاصل کی تحصیل کو مناطقہ تحصیل حاصل کہتے ہیں اور یہ ناجائز ہے اور امر غیر معلوم، متن میں جو مجہول ہے اسکی تفسیر ہے اور مجہول سے مراد عام ہے خواہ مجہول تصوری ہو یا تصدیقی اگر مجہول تصوری ہے تو اس کا اکتساب معلوم تصوری سے ہوگا اور اگر مجہول تصدیقی ہے تو اس کا اکتساب معلوم تصدیقی سے ہوگا اور نظر کی یہ تعریف علل اربعہ پر مشتمل ہے کیونکہ لفظ ملاحظہ سے مطابقۃً علت صوری کی طرف اشارہ ہے اس لئے کہ نظر کی صورت وہ ہیئت اجتماعیہ ہے جو تصورات و تصدیقات کو حاصل ہے جیسے وہ ہیئت جو تخت کو اس کے اجزاء کے جمع ہونے سے حاصل ہے اور اسی لفظ ملاحظہ سے التزاماً علت فاعلی کی طرف اشارہ ہے اس لئے کہ ہر ملاحظہ کے لئے ملاحِظ کا ہونا ضروری ہے اور ملاحِظ قوت فاعلہ ہے جیسے بڑھئی تخت کے لئے اور لفظ امر معلوم سے علت مادی کی طرف اشارہ ہے جیسے تخت کے لئے لکڑی کے ٹکڑے اور لفظ تحصیل مجہول سے علت غائی کی طرف اشارہ ہے اس لئے کہ ملاحظہ سے مقصود ذہن کو مطلوب مجہول کی طرف منتقل کرنا ہے جیسے تخت پر بادشاہ کا بیٹھنا۔

قوله وفی العدول الخ — یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ جمہور نے نظر کی تعریف میں معلوم کہا ہے مصنف نے اس سے عدول کر کے معقول کیوں کہا ہے؟ نیز اس میں لفظ مجہول ہے اور لفظ مجہول کے مقابل معلوم آتا ہے معقول نہیں۔ جواب یہ کہ معلوم سے معقول کی طرف چند فائدوں کی وجہ سے عدول کیا گیا ہے ایک یہ کہ معلوم، علم سے مشتق ہے اور علم مشترک ہے کیونکہ اس کا اطلاق کبھی حصول صورۃ الشئی اور کبھی صورۃ حاصلۃ من الشئی وغیرہ پر ہوتا ہے اور کبھی یقین اور کبھی ظن و جہل پر اور تعریف میں لفظ مشترک کا ہونا ممنوع ہے کیونکہ مشترک میں اشتراک متصور ہوتا ہے جو مقصود تعریف کے خلاف ہے کیونکہ اس سے غیروں سے امتیاز مقصود ہے دوسرا اس امر پر تنبیہ کرنا ہے کہ فکر صرف معقولات یعنی امور کلیہ میں جاری ہوتی ہے امور جزئیہ میں نہیں اس لئے کہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب لیکن کاسب اس لیے نہیں کہ جزئی حمل و ترتیب کو قبول نہیں کرتی اور کاسب کے لیے حمل و ترتیب کا ہونا ضروری ہے لیکن مکتسب اس لیے نہیں کہ اس کا کاسب یا جزئی ہوگا یا کلی اگر جزئی ہو تو عین ہوگا یا غیر اگر عین ہو تو دور لازم آئے گا اور اگر غیر ہو تو مباین ہوگا اور مباین کاسب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کاسب و مکتسب ہونے کے لیے حمل ضروری ہے اور حمل کے لیے موضوع و محمول کے درمیان اتحاد ضروری اور تباین میں رفع اتحاد ہوتا ہے اور اگر کاسب کلی ہو تو عام ہوگا اور عام کبھی بھی جزئی کا کاسب نہیں ہوتا کما سیاتی فی بحث المعرّف تیسرا رعایت سجع ہے اس لیے کہ سجع

نام ہے فقرۂ ثانیہ کا فقرۂ اولیٰ کے حرف اخیر میں موافق ہونے کا اور یہ لفظ معقول میں پایا جاتا ہے کیونکہ فقرۂ ثانیہ میں لفظ مجہول کا لام فقرۂ اولیٰ کے لفظ معقول کے لام کے موافق ہے اور لفظ معلوم میں نہیں پایا جاتا۔ کیوں کہ وہ موافق نہیں ہے۔ یہ وہ فائدے ہیں جن کو شارح نے بیان کیا ہے ان کے علاوہ تین فائدے اور بھی ہیں پہلا اس امر پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ فکر جس طرح امر یقینی میں جاری ہوتی ہے اسی طرح جہلی و ظنی میں بھی جاری ہوتی ہے کیوں کہ معقول سب کو عام ہے برخلاف معلوم کہ اس سے صرف امر یقینی متبادر ہوتا ہے دوسرا اس امر پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ فکر جس طرح تصدیق میں جاری ہوتی ہے اسی طرح تصور میں بھی جاری ہوتی ہے کیونکہ معقول دونوں کو عام ہے برخلاف معلوم کہ اس کا اطلاق اکثر تصدیق کے ساتھ خاص ہے جس طرح معرفت کا اطلاق اکثر تصور کے ساتھ خاص ہے تیسرا اس امر پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ فکر مرکب ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ مفرد میں بھی جاری ہوتی ہے کیونکہ معقول دونوں کو شامل ہے برخلاف معلوم کہ وہ اکثر مرکب کے ساتھ خاص ہے جس طرح معرفت اکثر مفرد کیساتھ خاص ہے۔

وَقَدْ يَقَعُ فِيهِ الْخَطَاءُ فَاحْتِيجَ إِلَى قَانُونٍ يَعْصِمُ عَنْهُ وَهُوَ الْمَنْطِقُ

ترجمہ: — اور کبھی نظر میں خطاء واقع ہوتی ہے لہٰذا ایک ایسے قانون کی ضرورت ہے جو خطا سے بچائے اور وہ قانون منطق ہے۔

قوله وقد يقع فيه الخطاء بدليل أنّ الفكرَ قد ينتهي إلى نتيجة كحدوث العالم ثم فكر آخر إلى نقيضها كقدم العالم فأحد الفكرين خطاء لامحالة وإلا لزم اجتماع النقيضين فلا بد من قاعدة كلية لو روعيت لم يقع الخطاء في الفكر وهي المنطق فقد ثبت احتياج الناس إلى المنطق في العصمة عن الخطاء في الفكر بثلث مقدمات الأولى أنّ العلم إما تصور أو تصديق الثانية أنّ كلّاً منهما إما أن يحصل بلا نظر أو يحصل بالنظر والثالثة أنّ النظر قد يقع فيه الخطاء فهذه المقدمات الثلث تفيد احتياج الناس في التحرز عن الخطاء في الفكر إلى قانون وهو المنطق وعلم من هذا تعريف المنطق أيضاً بأنه قانون تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر فههنا علم أمران من الأمور الثلثة التي وضعت المقدمة لبيانها بقي الكلام في الأمر الثالث وهو تحقيق أنّ موضوع المنطق ماذا فأشار إليه بقوله وموضوعه المعلوم الخ قوله قانون القانون لفظ يوناني أو سرياني موضوع في الأصل لمسطر الكتابة

ترجمہ: — اس دلیل سے کہ ایک فکر کبھی ایک نتیجہ کی طرف منتہی ہوتی ہے جیسے عالم کا حادث ہونا

پھر دوسری فکر کبھی نتیجہ کی نقیض کی طرف منتہی ہوتی ہے جیسے عالم کا قدیم ہونا تو اس وقت دو فکروں میں سے ایک ضرور غلط ہوگی ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا تو ضروری ہے کہ ایک ایسا قاعدہ کلیہ ہو کہ اگر اسکی رعایت کی جائے تو فکر میں خطا واقع نہیں ہوگی اور وہ قاعدہ کلیہ منطق ہے تو لوگوں کو منطق کی حاجت فکر میں خطاء سے بچنے کے لئے تین مقدموں سے ثابت ہوئی پہلا یہ ہے کہ علم آیا تصور ہے یا تصدیق اور دوسرا یہ ہے کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک آیا نظر کے بغیر یا نظر کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور تیسرا یہ ہے کہ نظر میں کبھی خطاء واقع ہوتی ہے تو تینوں مقدمے لوگوں کو فکر میں خطاء سے بچنے کے لئے ایک قانون کے محتاج ہونے کا فائدہ دیتے ہیں اور وہ منطق ہے اور اس بیان سے منطق کی تعریف معلوم ہوگئی کہ منطق وہ قانون ہے جسکی رعایت ذہن کو خطأ فی الفکر سے بچاتی ہے تو یہاں ان تین امور میں سے دو امر معلوم ہو چکے کہ جن کے بیان کرنے کے لئے مقدمہ کو وضع کیا گیا ہے تیسرے امر میں کلام کرنا باقی رہ گیا اور وہ اس امر کی تحقیق کرنا ہے کہ منطق کا موضوع کیا ہے تو اس کی طرف مصنف نے اپنے قول وموضوعہ المعلوم سے اشارہ فرمایا۔ قانون لفظ یونانی یا سریانی ہے جو لغت میں مسطر کتاب کے لئے موضوع ہے۔

تشریح:۔ قولہ ۱ فقد ثبت الخ:۔ اس عبارت سے اس سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ ماقبل میں یہ بتایا گیا تھا کہ مقدمہ میں تین امور بیان کئے جائیں گے ایک رسم منطق دوسرا غرض تیسرا موضوع لہٰذا مصنف کو ان ہی تین امور کو بیان کرنا چاہئے تھا، علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف کرنا پھر ہر ایک کی تقسیم بدیہی و نظری کی طرف کرنا اور یہ کہنا کہ فکر میں کبھی خطأ واقع ہوتی ہے وغیرہ وغیرہ مقصود سے خارج ہے جواب کا حاصل یہ کہ یہ حصول مقصود کی تمہید ہے اس لئے کہ جب یہ کہا گیا کہ "علم کی دو قسمیں ہیں ایک تصور دوسری تصدیق اور ہر ایک کبھی بدیہی ہوتا ہے اور کبھی نظری اور نظری کا حصول نظر سے ہوتا ہے اور نظر میں کبھی خطاء واقع ہوتی ہے لہٰذا خطأ سے بچنے کے لئے ایک قانون کی ضرورت ہے اسی قانون کا نام منطق ہے" تو اس سے منطق کی غرض اور تعریف دونوں معلوم ہوگئی کہ ذہن کو خطأ فی الفکر سے بچانا منطق کی غرض ہے اور تعریف وہ قانون ہے جس کے ذریعے ذہن کو خطأ فی الفکر سے بچایا جائے۔

قولہ ۲ ثبلث مقدمات:۔ سوال منطق کے احتیاج کا ثبوت صرف تین مقدموں پر موقوف نہیں بلکہ ایک چوتھے مقدمہ کی بھی ضرورت ہے اور وہ یہ کہ "فطرۃ انسانیہ صحت وفساد کے پرکھنے کے لئے کافی نہیں ہے" جواب اس کو تیسرا مقدمہ شامل ہے اس لئے کہ فکر میں خطاء واقع ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ فطرۃ انسانیہ خطاء سے بچنے کے لئے کافی نہیں۔

قولہ ۳ الاولی الخ:۔ سوال منطق کی حاجت کو ثابت کرنے کے لئے علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف پھر ہر ایک کی بدیہی ونظری کی طرف کرنیکی کوئی ضرورت نہیں اس لئے کہ اگر شروع ہی سے بدیہی ونظری کی طرف

تقسیم کی جائے تو حاجت منطق ثابت ہو جاتی ہے۔ جواب مقصود چونکہ یہاں منطق کی تقسیم یعنی موصل الی التصور اور موصل الی التصدیق کی حاجت کو بیان کرنا ہے لہٰذا پہلے اگر علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف نہ کی جائے اور اس کے بعد یہ کہا نہ جائے کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی و نظری ہے تو وہم ہو سکتا ہے کہ تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں اور جب تمام بدیہی ہوں گے تو موصل الی التصور اور موصل الی التصدیق کی حاجت ثابت نہ ہوگی۔

قولہ ۴ الثانیۃ الخ — یہ اگرچہ بظاہر ایک مقدمہ معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں دو مقدمے ہیں ایک یہ کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی و نظری ہوتا ہے دوسرا یہ کہ نظری، بدیہی سے حاصل ہوتی ہے۔

قولہ ۵ وعلم من ہذا الخ — لفظ ہذا کا مشارٌ الیہ بیان مذکور ہے لہٰذا معنی یہ ہوا کہ بیان مذکور سے جس طرح منطق کی حاجت معلوم ہوتی ہے اسی طرح اس سے منطق کی تعریف بھی معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس قول سے کہ " لوگوں کو منطق کی حاجت اس لئے پیش آتی ہے کہ اس سے ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچایا جائے" بداھۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ منطق وہ ہے جس کے ذریعہ ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچائے کیونکہ ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچانا منطق کی غایت ہے اور غایت شئی، شئی کا خاصہ ہوتا ہے (جب کہ غایت سے مراد غایت مساوی ہو) اور خاصہ سے بھی شئی جانی جاتی ہے جیسے ضحک سے انسان۔

قولہ ۶ فعلمنا تلم الخ — یہ اس وہم کا ازالہ ہے کہ ماقبل میں بتایا گیا تھا کہ مقدمہ میں تین چیزیں بیان کی جائیں گی ایک منطق کی تعریف دوسری اسکی غرض تیسری موضوع اور مصنف نے صرف دو ہی چیزوں ایک تعریف دوسری غرض کو بیان فرمایا اور موضوع کو چھوڑ دیا آخر ایسا کیوں؟ حاصل ازالہ یہ ہے کہ مصنف نے ان دو کے علاوہ موضوع کو بھی بیان فرمایا ہے جیسا کہ آگے موضوعہ المعلوم سے اشارہ فرماتے ہیں (فائدہ) غایت، فائدہ، غرض، علت غائیہ، حاجت سب کے معنی حقیقۃً ایک ہیں لیکن ان کے درمیان کچھ اعتباری فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل پر جو اثر مرتب ہوتا ہے اگر وہ اثر فاعل کے فعل کا باعث نہیں ہے تو اس کو فائدہ اور علت غائیہ کہا جاتا ہے لیکن فائدہ اس لئے کہ وہ فعل کا ثمرہ اور نتیجہ ہوتا ہے اور غایت اس لئے کہ اس اثر کے مرتب ہونے پر فعل کی انتہا ہوتی ہے اور اگر وہ اثر فاعل کے فعل کا باعث ہے تو اس کو فاعل کی غرض اور فعل کی علت غائیہ کہا جاتا ہے جیسے ادب دینا مار نیوالے کی غرض اور مارنے کی علت غائیہ ہے اور حاجت سب کو عام ہے۔

قولہ ۷ القانون لفظ الخ — یعنی قانون لفظ یونانی یا سریانی ہے لغت میں اسکی وضع مسطر کتاب کے لئے ہوئی ہے اور اصطلاح میں وہ قضیہ کلیہ ہے جس سے اس کے موضوع کی جزئیات کے احکام پہچانے جاتے ہیں اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی کو ایک قضیہ کا موضوع اور اس قضیہ کے وصف عنوانی کو اس کا محمول بنایا جائے تو اس سے جو قضیہ بنے گا اس کو صغریٰ اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنایا جائے تاکہ اس سے قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی کا حکم معلوم ہو مثلاً نحویوں کا قضیہ کلیہ " کل فاعل مرفوع " ہے اس کے موضوع کی جزئی مثلاً زید کو قضیہ کا موضوع اور اس قضیہ کے وصف عنوانی یعنی فاعل کو محمول بنایا جائے تو ایک قضیہ " زیدٌ فاعلٌ " ہوگا اور جب اسکو صغریٰ اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ

بناکر یوں کہا جائے " زیدٌ فاعلٌ وکلُّ فاعلٍ مرفوعٌ " تو زید جزئی کا یہ حکم معلوم ہو جائے گا کہ وہ مرفوع ہے۔ اعتراض منطق پر قانون کا اطلاق صحیح نہیں ہے اس لئے کہ قانون لفظ مفرد ہے اور منطق قوانین کے مجموعہ کا نام ہے اور مجموعہ پر مفرد کا اطلاق درست نہیں ہوتا۔ جواب اس کے دو ہیں ایک یہ کہ تمام قوانین چونکہ ایک جہت یعنی ضابطہ ہونے میں شریک ہیں اس لئے ان پر لفظ مفرد کا اطلاق، اطلاق جزء علی الکل کے قبیل سے جائز ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ قانون سے مراد جنس قانون ہے اور جنس کا اطلاق قلیل و کثیر سب پر ہوتا ہے جیسے زید و بکر و خالد وغیرہ پر انسان کا اطلاق ہے لہٰذا قوانین کے مجموعہ پر قانون کا اطلاق درست ہے شرح میں قانون کو معرفہ اس لئے بیان کیا ہے وہ ترکیب میں مبتدا واقع ہے اور مبتدا معرفہ ہوتا ہے یا نکرہ مخصصہ کما ثبت فی فن النحو اور متن میں قانون کو نکرہ اس لئے بیان کیا ہے کہ وہ موصوف ہے اور صفت تعریف و تنکیر میں موصوف کے موافق ہوتی ہے اور صفت یہاں جملہ ہے اور جملہ نکرہ ہوتا ہے اس لئے قانون کو بھی نکرہ لایا گیا۔

وَفِی الاصطلاحِ قضیۃٌ[۱] کلیۃٌ یُعرَفُ منہا احکامُ جزئیاتِ موضوعِہا کقولِ النُّحاۃِ کلُّ فاعلٍ مرفوعٌ فانہٗ حکمٌ کلیٌّ یُعرَفُ منہُ احوالُ جزئیاتِ الفاعلِ

ترجمہ :- اور (قانون) اصطلاح میں وہ قضیہ کلیہ ہے جس سے اس کے موضوع کی جزئیات کے احکام پہچانے جاتے ہیں جیسے نحویوں کا قول کلُّ فاعلٍ مرفوعٌ حکم کلی ہے جس سے فاعل کی جزئیات کے احوال جانے جاتے ہیں۔

تشریح :- قولہ قضیۃ کلیۃ :- اعتراض قضیہ کی صفت کلیہ لانا فضول ہے اس لئے کہ وہ " یعرف منہا احکام " سے حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ موضوع کے لئے جزئیات کا ہونا اس امر کو لازم ہے کہ موضوع کلی ہو اور موضوع کا کلی ہونا قضیہ کے کلی ہونے کو لازم ہے۔ جواب موضوع کا کلی ہونا قضیہ کے کلیہ ہونے کو لازم نہیں اس لیے کہ قضیہ طبعیہ مثلاً الانسانُ نوعٌ میں موضوع کلی ہے لیکن قضیہ کلیہ نہیں کیونکہ کلیہ ہونا قضیہ محصورہ کے اقسام سے ہے اور طبعیہ، قضیہ محصورہ کا غیر ہے۔

وَموضوعُہٗ

ترجمہ :- ______ اور منطق کا موضوع

قولہ وموضوعہ موضوعُ العلمِ ما یُبحثُ فیہ عن عوارضہِ الذاتیۃِ والعرضُ الذّاتیُّ ما یعرضُ الشیءَ اِمّا اَوّلاً وبالذّاتِ کالتعجّبِ اللاحقِ للانسانِ من حیثُ انہٗ انسانٌ واما بواسطۃِ امرٍ مساوٍ لذلکَ الشیءِ کالضحکِ الذی یعرضُ حقیقۃً للمتعجّبِ ثم یُنسبُ عروضُہٗ الی الانسانِ بالعرضِ والمجازِ فافہم

ترجمہ: ——— علم کا موضوع وہ ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اسی علم میں بحث کی جاتی ہے اور عرض ذاتی وہ ہے جو شئی کو آیا اولاً و بالذات لاحق ہوتی ہے جیسے ضحک جو متعجب کو حقیقۃً عارض ہوتا ہے پھر انسان کو بالعرض اور بالمجاز عارض ہوتا ہے تو آپ سمجھئے ـ

تشریح: ——— **قولہ** موضوع العلم الخ :- عوارض کی کل چھ قسمیں ہیں اس لئے کہ عارض یعنی وہ امر جو شئی کو لاحق ہوتا ہے آیا اس کا عروض بلا واسطہ ہے یا جزء کے واسطہ سے یا امر خارج کے واسطہ سے اور خارج (وہ امر ہے جو معروض سے خارج ہو) آیا معروض کا مساوی ہے یا اعم ہے عام یا اس سے خاص یا اس کا مباین ہے پہلے تین عوارض کو عوارض ذاتیہ کہا جاتا ہے اس لئے کہ وہ معروض کی ذات کی طرف حقیقۃً منسوب ہوتے ہیں لیکن پہلا تو ظاہر ہے اس لئے کہ اس کا عروض ذات کو ہوتا ہے لیکن دوسرا اس لئے کہ وہ جزء کو عارض ہوتا ہے اور جزء ذات میں داخل ہے اور جو ذات کے جزء کو عارض ہو وہ فی الجملہ ذات کو عارض ہوتا ہے لیکن تیسرا اس لئے کہ وہ امر مساوی کو عارض ہوتا ہے اور امر مساوی ذات کو عارض ہوتا ہے لہٰذا وہ ذات معروض کو عارض ہوگا اس لئے کہ وہ امر جو منسوب الی الشئی کی طرف منسوب ہو وہ اس شئی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور اخیر کے تینوں عوارض کو عوارض غریبہ کہا جاتا ہے اس لئے کہ وہ ذات معروض سے غریب و دور ہوتے ہیں لیکن پہلا وہ امر جو شئی کو خارج عام کے واسطہ سے عارض ہوتا ہے جیسے وہ حرکت جو ابیض کو جسم کے واسطہ سے عارض ہے اور جسم ابیض و غیر ابیض دونوں سے عام ہے اور دوسرا وہ امر جو شئی کو خاص کے واسطہ سے عارض ہوتا ہے جیسے ضحک، حیوان کو انسان کیواسطہ سے عارض ہے، اور انسان حیوان سے خاص ہے اور تیسرا وہ امر جو شئی کو مباین کے واسطہ سے عارض ہوتا ہے جیسے وہ حرارت جو پانی کو آگ کے واسطہ سے عارض ہے اور آگ پانی کا مباین ہے۔

اور علوم میں چونکہ صرف عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اس لئے شارح نے ان کو خاص کر کہا کہ علم کا موضوع وہ امر ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے مثلاً کلمہ و کلام کے عوارض ذاتیہ سے علم نحو میں بحث کی جاتی ہے لہٰذا علم نحو کا موضوع کلمہ و کلام ہیں اور فعل مکلف کے عوارض ذاتیہ سے علم فقہ میں بحث کی جاتی ہے لہٰذا علم فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے اور بدن کے عوارض ذاتیہ سے علم طب میں بحث کی جاتی ہے لہٰذا علم طب کا موضوع بدن ہے۔ اعتراض شرح میں مصنف کے قول موضوعہ کی ضمیر مجرور کا مرجع مطلق علم قرار دیا گیا حالانکہ یہاں مقصود منطق کے موضوع کو بیان کرنا ہے مطلق علم کے موضوع کو نہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس کا مرجع مطلق علم ہے تو اسکی تعریف "المعلوم التصوری" الخ اس پر محمول نہ ہوگی اس لئے کہ معلوم تصوری و تصدیقی صرف منطق کا موضوع ہے مطلق علم کا نہیں۔ جواب موضوعہ کی ضمیر مجرور کا مرجع مطلق علم نہیں بلکہ علم منطق ہے اور شرح میں موضوع العلم سے اس کے مرجع کو نہیں بیان کیا گیا بلکہ مطلق علم کے موضوع کی تعریف کی گئی ہے۔ سوال: مقام علم منطق کے موضوع کی تعریف کا ہے مطلق علم کے موضوع کا نہیں۔ جواب مطلق علم کا موضوع مطلق ہے اور منطق کا موضوع مقید، اور مقید کی معرفت چونکہ مطلق کی معرفت کے بعد حاصل ہوتی ہے اس لئے شارح نے مطلق علم کے موضوع کی تعریف بیان کیا جس سے منطق کا موضوع معلوم ہو جائے ـ

سوال موضوع کو موضوع کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب چونکہ بعینہ موضوع یا اس کا جزء یا اس کی نوع یا اس کا عرض ذاتی یا اس کے عرض ذاتی کی نوع اس علم کے مسئلہ کا موضوع ہوتا ہے اور موضوع علم کا عرض ذاتی اس علم کے مسئلہ کا محمول ہوتا ہے اس لئے اس کو موضوع کہا جاتا ہے۔ مثلاً کل جسم طبعی فلہٗ شکلٌ طبعیٌ، کل صورۃٍ تقبل الکون والفساد، کل حیوانٍ فلہٗ قوۃٌ نامیۃٌ، کل حرکۃٍ منطبقۃٌ علی الزمان، کل حرکتین مستقیمین لابدّ من السکون بینہما، حکمت طبعی کے مسائل ہیں پہلے مسئلہ میں بعینہٖ جسم طبعی موضوع ہے اور دوسرے میں اس کا جزء یعنی صورۃ اور تیسرے میں حیوان جو جسم طبعی کی ایک نوع ہے اور چوتھے میں حرکت جو جسم طبعی کا عرض ذاتی ہے اور پانچویں میں حرکت مستقیمہ جسم طبعی کے عرض ذاتی کی ایک نوع ہے ہٰکذا قال المحقق الدوانی فی ملّا جلال

قولہ ۲ ما یبحث فیہ الخ: لفظ بحث کا اطلاق چند معنوں پر کیا جاتا ہے اول طلب وکشف پر جیسے بولا جاتا ہے بحث عن الامر بحثاً وبحثت کذا ای کشفت وطلبت، دوم حفر یعنی کھودنے پر جیسے رب کریم ارشاد فرماتا ہے فبعث اللہ غراباً یبحث فی الارض ای یحفر الارض سوم بحث کے رجوع پر اور یہاں پر بحث سے یہی تیسرا معنی مراد ہے ملّا جلال میں ہے ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیۃ ای یرجع البحث الیہا اور لفظ فیہ کی ضمیر مجرور کا مرجع علم ہے اور عن بمعنی الیٰ ہے اور عوارض، عارضۃ کی جمع ہے جس کا معنی پیش آنیوالا ہے اور عوارضہ کی ضمیر مجرور کا مرجع ما موصولہ ہے اور ما سے مراد امر ہے معنی یہ ہوا کہ موضوع علم وہ امر ہے جس کے عوارض ذاتیہ کی طرف علم میں بحث کو رجوع کیا جاتا ہے۔

قولہ ۳ ما یعرض الشیٔ الخ: یعنی عرض ذاتی وہ امر ہے جس پر شئی کا عروض اوّلاً وبالذات ہو اور یہاں پر عروض کے معنی حمل ہے اور حمل سے مراد حمل مواطاۃ یعنی حمل ھُوَ ھُوَ ہے اور حمل اشتقاق یعنی حمل ہو ذو ہو نہیں کیونکہ کلی کا اپنے افراد پر یہی حمل معتبر ہے کما فی القطبی۔ لہٰذا عارض جو کہ کلی ہے اس کی مثال ناطق، ضاحک، ماشی، متعجب وغیرہ دینی چاہیئے ان کے مبادی یعنی نطق، ضحک، مشی، تعجب وغیرہ نہیں کیونکہ ان کا حمل مواطاۃ افراد انسان پر نہیں ہوتا اور یہ نہیں کہا جاتا زیدٌ نطقٌ بلکہ زیدٌ ذو نطقٍ کہا جاتا ہے اور یہ معتبر نہیں لہٰذا شارح نے جو عارض کی مثال تعجب وضحک بیان کیا ہے بربناء مسامحۃ ہے اور مسامحۃ کے اختیار کرنیکی وجہ غالباً یہ ہے کہ متعجب وضاحک سے متبادر ذات ہوتی ہے اور ذات عارض نہیں بلکہ معروض ہوتی ہے لہٰذا اب اس کا ترجمہ یہ ہوا کہ عرض ذاتی وہ امر ہے جو شئی پر حمل مواطاۃ ہو خواہ اس کا حمل اوّلاً وبالذات ہو جیسے زیدٌ متعجبٌ میں متعجب کا حمل زید پر اوّلاً وبالذات ہے یا امر مساوی کے واسطے سے ہو جیسے الانسانُ ضاحکٌ میں ضاحک کا حمل انسان پر متعجب کے واسطہ سے ہے یعنی متعجب پر ضاحک کا حمل حقیقۃً وبالذات ہے اور انسان پر مجازاً وبالعرض۔

قولہ ۴ من حیث انہٗ الخ: یعنی امر کیساتھ مقید نہ ہو اس لئے کہ حیثیت یہاں محیث کا عین ہے اور قاعدہ ہے کہ حیثیت جب محیث کا عین ہو تو اس سے مراد مطلق ذات (تمام قیدوں سے عاری) ہوتی ہے حتیٰ کہ اطلاق کی قید سے بھی عاری ہوتی ہے۔

قولہ واما بواسطۃ الخ :۔۔۔۔۔ واسطہ کی چونکہ تین قسمیں ہیں لہٰذا یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ واسطہ سے مراد یہاں کون سا واسطہ ہے ؛ اور بالذات کی قید سے کس واسطہ کی نفی کی گئی ہے ؛ لیکن واسطہ کی تین قسمیں یہ ہیں (۱) واسطہ فی الاثبات (۲) واسطہ فی الثبوت (۳) واسطہ فی العروض۔ واسطہ فی الاثبات وہ واسطہ ہے جس کے ذریعہ کسی نسبت کا علم و تصدیق حاصل ہو جیسے حدوث عالم کی نسبت کے علم و تصدیق کے لئے متغیر واسطہ فی الاثبات ہے اور واسطہ فی العروض وہ واسطہ ہے جس کے ذریعے ذوالواسطہ میں مجازاً کوئی صفت مانی جاسکے جیسے جالس سفینہ کے لئے کشتی کی حرکت اور واسطہ فی الثبوت وہ واسطہ ہے جس کے ذریعہ ذوالواسطہ میں حقیقۃً کوئی صفت مانی جاسکے اسکی دو قسمیں ہیں (۱) ذوالواسطہ کے ساتھ واسطہ بھی کسی صفت کے ساتھ متصف ہو جیسے قلم کی حرکت کے لئے ہاتھ کی حرکت (۲) صفت کے ساتھ صرف ذوالواسطہ متصف ہو واسطہ نہیں جیسے زخمی کے لئے چاقو واسطہ ہے لیکن زخم صرف زخمی کی صفت ہے چاقو کی نہیں ایسے واسطہ کو سفیر محض کہا جاتا ہے۔ جواب اس میں مناطقہ کے مختلف اقوال ہیں بعض کا قول ہے کہ واسطہ سے مراد یہاں واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت کی پہلی قسم ہے اور بالذات کی قید سے ان ہی دونوں واسطوں کی نفی ہے بعض کا قول ہے کہ واسطہ سے مراد واسطہ فی الثبوت کی پہلی قسم ہے اور بالذات کی قید سے تمام واسطوں کی نفی ہے اور علامہ سید شریف کا کہنا ہے کہ واسطہ سے مراد واسطہ فی العروض ہے اور بالذات کی قید سے اسی واسطہ کی نفی ہے لکلٍّ مذاہب یعشقون ۔۔۔

قولہ امر مساوٍ الخ :۔۔۔۔۔ یعنی شئی کو امر مساوی کے واسطہ سے عارض ہو اور امر مساوی سے مراد عام ہے خواہ وہ شئی معروض کا جزء ہو یا اس سے خارج کیونکہ امر مطلق ہے جس کو خارج کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے لہٰذا اس کی مثال جو جزء کے واسطہ سے عارض ہو معقولات کے وہ ادراکات ہیں جو انسان پر ناطق کے واسطہ سے محمول ہیں اور ناطق انسان کا مساوی اور اس کا جزء ہے اور جو خارج کے واسطہ سے عارض ہے اس کی مثال ضاحک ہے جو انسان پر متعجب کی واسطہ سے محمول ہے ، اور متعجب انسان کا مساوی اور اس سے خارج ہے سوال امر مساوی سے مراد اگر جزء بھی ہے تو شارح نے اسکی مثال کیوں نہیں بیان کیا صرف خارج کی مثال پر اکتفا کیوں کیا ؛ جواب اس کے دو ہیں ایک یہ کہ جزء ذات چونکہ مافی الذات ہوتا ہے اور مافی الذات پر حمل فی الجملہ ذات پر حمل ہوتا ہے اور ذات پر حمل کی مثال گذر چکی ہے اس لئے اسکی مثال چھوڑ دیا برخلاف مساوی ذات کہ وہ مافی الذات نہیں ہوتا اس لئے اس کو بیان کیا دوسرا جواب یہ ہے کہ فن کے اندر جو مثالیں بیان کی جاتی ہیں وہ محض تقریب ذہن کے لئے ہوتی ہیں اور تقریب ذہن کیلئے ایک ہی مثال کافی ہو جاتی ہے لہٰذا تمام مثالوں کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

قولہ للتعجب :۔۔۔۔۔ یعنی ضاحک کا حمل متعجب پر ہے اور متعجب کا حمل انسان پر لہٰذا ضاحک کا حمل انسان پر ہوا واضح ہو کہ ضاحک ، انسان و متعجب دونوں کے عرض ذاتی ہیں فرق اتنا ہے کہ انسان کا عرض ذاتی بواسطہ ہے اور متعجب کا بلا واسطہ۔

قولہ فافہم :۔ اس عبارت سے چند امور کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ایک اس طرف کہ مجاز سے مراد مجاز فی الاسناد ہے دوسرا اس طرف کہ مبادی یعنی تعجب وضحک کا ذکر بر سبیل مسامحت ہے کیونکہ اس سے مراد اس کے مشتقات یعنی متعجب وضاحک ہیں تیسرا اس طرف کہ عرض ذاتی کی پہلی قسم میں جو واسطہ کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد واسطہ فی العروض ہے چوتھا اس اختلاف کی طرف کہ معلول آیا علل بعیدہ موثرہ کی طرف منسوب ہوتا ہے یا نہیں لیکن حق یہ ہے کہ منسوب ہوتا ہے۔

اَلْمَعْلُوْمُ التَّصَوُّرِیُّ وَالتَّصْدِیْقِیُّ مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ یُوْصِلُ اِلٰی مَطْلُوْبٍ تَصَوُّرِیٍّ فَیُسَمّٰی مُعَرِّفًا اَوْ تَصْدِیْقِیٍّ فَیُسَمّٰی حُجَّۃً

ترجمہ :۔ معلوم تصوری وتصدیقی ہے اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب تصوری کا موصل ہے اس کا نام معرف رکھا جاتا ہے یا اس حیثیت سے کہ مطلوب تصدیقی کا موصل ہے اس کا نام حجت رکھا جاتا ہے

قولہ المعلوم التصوری اِعلم اَنَّ موضوعَ المنطقِ ہُو المعرِّفُ والحجۃُ اَمّا المعرف فہو عبارۃٌ عَنِ المَعلومِ التصوری بَل مِنْ اَنَّہٗ یُوصِلُ اِلی المجہولِ تصوری کالحیوانِ النّاطقِ الموصِلِ اِلی التصوّرِ الانسانِ وَاَمّا المعلومُ التصوریُ اَلّذی لایُوصِلُ اِلی المجہولِ بتصوری فلایُسمّی مُعرِّفاً وَالمنطقیُّ لایبحثُ عنہُ کالاُمورِ الجُزئیّۃِ المعلومیۃِ کزیدٍ وعمروٍ وَاَمّا الحجۃُ فہی عبارۃٌ عَنِ المعلومِ التصدیقی لکنْ لامطلقاً اَیضاً بَل مِن حیثُ اَنَّہٗ یُوصِلُ اِلی مطلوبٍ تصدیقیٍ کقولِنا العالمُ متغیرٌ وکلُّ متغیرٍ حادثٌ الموصِلِ اِلی التصدیقِ بقولِنا العالمُ حادثٌ وَاَمّا لایُوصِلُ کقولِنا اَلنّارُ حارۃٌ مثلاً فلیسَ بحجۃٍ والمنطقیُّ لاینظرُ فیہ بَل یبحثُ عَنِ المعرفِ وَالحجۃِ مِن حیثُ اَنّہما کیفَ ینبغی اَنْ یرتّبا حتی یُوصِلا اِلی المجہولِ

قولہ معرِّفاً لِاَنّہٗ یُعرِّفُ ویُبیِّنُ المجہولَ التصوریَّ قولہ حُجّۃً لِاَنّہا تصیرُ سبباً للغلبۃِ علی الخصمِ وَالحجۃُ فِی اللغۃِ اَلغلبۃُ فہذا مِن قبیلِ تسمیۃِ السّببِ باسمِ المسبَّبِ

ترجمہ :۔ معلوم کیجیے کہ منطق کا موضوع معرف وحجت ہے لیکن معرف پس وہ نام ہے معلوم تصوری کا لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تصوری کا موصل ہو جیسے حیوان ناطق جو انسان کے تصور کا موصل ہے اور لیکن وہ معلوم تصوری جو مجہول تصوری کا موصل نہ ہو تو اس کا نام معرف نہیں رکھا جاتا۔ اور منطقی اس

بحث نہیں کرتا جیسے وہ امور جزئیہ جو زید و عمرو کی مثل معلوم ہیں اور لیکن حجت پس وہ نام ہے معلوم تصدیقی کا لیکن یہ بھی مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب تصدیقی کا موصل ہو جیسے ہمارا قول اَلعالَمُ متغیرٌ و کُلُّ متغیرٍ حادثٌ ہمارے قول اَلعالَمُ حادثٌ کا موصل ہے اور لیکن جو موصل نہ ہو جیسے ہمارا قول اَلنارُ حارۃٌ مثلاً تو وہ حجت نہیں اور منطقی اس میں نظر نہیں کرتا بلکہ معرف و حجت سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان دونوں کو کس طرح ترتیب دی جائے کہ مجہول کے موصل ہو سکیں، اس لئے کہ وہ مجہول تصوری کی تعریف اور اسکی وضاحت کرتا ہے، کیوں کہ وہ مقابل پر غلبہ کا سبب ہوتا ہے اور لغت میں حجت کا معنی غلبہ ہے پس یہ تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیل سے ہوا ۔

تشریح :۔ قولہ اعلم ان موضوع المنطق الخ :۔ معلوم کی دو قسمیں ہیں (۱) معلوم تصوری (۲) معلوم تصدیقی معلوم تصوری وہ امر ہے جس کا تصور حاصل ہو چکا ہو جیسے بکر کی صورت ذہنیہ تصور ہے اور اس کی ذات معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی وہ جملہ خبریہ ہے جس کی تصدیق حاصل ہو چکی ہو جیسے زیدٌ قائمٌ کی صورۃ ذہنیہ اذعانیہ تصدیق ہے۔ اور جملہ خبریہ معلوم تصدیقی۔ معلوم تصوری کی دو قسمیں ہیں ایک معرف دوسری جامد، معرف وہ معلوم تصوری ہے جس سے مجہول تصوری حاصل ہو مثلاً جب کسی کو حیوان کا تصور ہو پھر ناطق کا تصور ہو تو اس سے انسان جو کہ مجہول ہے اس کا تصور حاصل ہو جائے گا اور جامد وہ معلوم تصوری ہے جس سے مجہول تصوری حاصل نہ ہو مثلاً امور جزئیہ یعنی زید، بکر، آگ، پانی وغیرہ کا تصور اسی طرح معلوم تصدیقی کی بھی دو قسمیں ہیں ایک حجت دوسری عقیم ، حجت وہ معلوم تصدیقی ہے جس سے مجہول تصدیقی حاصل ہو مثلاً جب کسی کو " محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نبی ہیں اور ہر نبی معصوم ہیں " کی تصدیق حاصل ہو تو اس سے اس امر مجہول کی تصدیق حاصل ہوگی کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) معصوم ہیں اور عقیم وہ معلوم تصدیقی ہے جس سے مجہول تصدیقی حاصل نہ ہو مثلاً جب کسی کو " زید کھاتا ہے، آگ گرم ہے " کی تصدیق حاصل ہو تو اس سے کسی امر مجہول کی تصدیق حاصل نہ ہوگی لہٰذا جب یہ معلوم ہو گیا تو آگے دیکھئے کہ منطق کے موضوع معرف و حجت ہیں اور معرف و حجت وہ معلوم تصوری و تصدیقی ہیں جن سے مجہول تصوری و تصدیقی حاصل ہوتے ہیں لہٰذا منطق کے موضوع وہ معلوم تصوری و تصدیقی ہوئے جن سے مجہول تصوری و تصدیقی حاصل ہوتے ہیں اس لئے کہ منطقی ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اور ہر وہ شی جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے وہ اس علم کا موضوع ہوتا ہے لہٰذا معلوم تصوری و تصدیقی علم منطق کے موضوع ہیں لیکن کبریٰ مسلم ہے اور صغریٰ اس لئے کہ منطقی معلوم تصوری و تصدیقی سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ اس کو ایسی ترتیب دی جائے جس سے مجہول تصوری و تصدیقی حاصل ہوں مثلاً جنس و فصل یعنی حیوان و ناطق سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ اس کو ایسی ترتیب دی جائے کہ جس سے مجہول تصوری یعنی انسان حاصل ہو اسی طرح قضایا متعددہ یعنی " عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے " سے منطقی اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ اس کو ایسی ترتیب دی جائے جس کا مجموعہ ایسا قیاس ہو جس سے مجہول تصدیقی یعنی عالم حادث ہے حاصل ہو جائے اسی طرح معلوم تصوری سے اس حیثیت سے منطقی بحث کرتا ہے کہ اس پر موصل الی التصور موقوف ہے جیسے معلوم تصوری کا کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، جنس، فصل، خاصہ وغیرہ ہونا اور معلوم تصدیقی سے منطقی اس طرح بحث کرتا ہے کہ اس پر موصل الی التصدیق موقوف ہے خواہ موقوف بتوقف قریب

یعنی بلا واسطہ ہو جیسے معلوم تصدیقی کا قضیہ یا عکس قضیہ یا نقیض قضیہ ہونا اور یا موقوف بتوقف بعید یعنی بواسطہ ہو جیسے معلوم تصدیقی کا موضوع اور محمول ہونا اس لئے کہ موصل الی التصدیق قضایا پر موقوف بالذات ہوتا ہے کیونکہ وہ ان ہی قضایا سے مرکب ہوتا ہے اور قضایا موضوعات و محمولات پر موقوف ہیں لہٰذا موصل الی التصدیق قضایا پر موقوف بالذات اور موضوعات و محمولات پر بواسطے خلاصہ یہ کہ منطقی ان معلوم تصوری و تصدیقی کے احوال سے بحث کرتا ہے جو آیا نفس ایصال ہیں یا وہ احوال ہیں جن پر ایصال موقوف ہے بکذا فی القطبی۔ سوال علم منطق کے موضوع جب دو ہیں ایک معلوم تصوری دوسرا معلوم تصدیقی تو دو علم ہونے کیونکہ تعدد موضوع سے تعدد علم ہوتا ہے جیسے بدن و فعل مکلف کے تعدد علم کا تعدد لازم آتا ہے کہ بدن کے احوال سے علم طب میں بحث کی جاتی ہے اور فعل مکلف کے احوال سے فقہ میں اور ہر ایک دوسرے کا غیر ہے۔ جواب اس کے دو ہیں ایک الزامی دوسرا تسلیمی۔ الزامی یہ ہے کہ تعدد موضوع سے اگر تعدد علم ہو تو اصول فقہ کا متعدد علم ہونا لازم آئے گا کیونکہ اس کے موضوع چار ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع امت (۴) قیاس۔ جواب تسلیمی یہ ہے کہ تعدد موضوع سے تعدد علم اس وقت لازم آتا ہے جب کہ ہر موضوع کے لئے مختلف جہتیں ہوں اور جب ایک جہت ہو تو لازم نہیں آتا جیسے اصول فقہ کا اگرچہ اس کے موضوع چار ہیں لیکن ہر ایک کی جہت چونکہ ایک ہے اور وہ ہر ایک کا دلیل شرعی ہونا اس لئے وہ ایک علم ہے اسی طرح منطق کے موضوع اگرچہ دو ہیں لیکن دونوں کی چونکہ ایک جہت ہے اور وہ ایصال الی المطلوب اس لئے وہ ایک علم ہے۔ سوال معلوم کے معنی معقول ہے اور معقول کی چند قسمیں ہیں معقول اول، معقول ثانی، معقول ثالث، معقول رابع وغیرہ، معقول اول وہ ہے جو ذہن میں اس اعتبار کے بغیر حاصل ہو کہ وہ کسی شئی کو عارض ہے اور معقول ثانی وہ ہے جو کسی شئی کو ذہن میں عارض ہو یعنی اس کے عروض کے لئے وجود ذہنی شرط ہو جیسے کلی و جزئی وغیرہ ہونا اور معقول ثالث وہ ہے جو تعقل کے تیسرے درجہ میں واقع ہو جیسے تناقض اور عکس وغیرہ ہونا اور معقول رابع وہ ہے جو تعقل کے چوتھے درجہ میں واقع ہو جیسے تناقض اور عکس ہونے کا کسی شئی پر حکم لگانا لہٰذا معلوم جو کہ منطق کا موضوع ہے جس کا معنی معقول ہے یہاں پر اس سے کون سی قسم مراد ہے؟ معقول اول ہے یا معقول ثانی یا اس کے علاوہ۔ جواب متقدمین و متاخرین کا اس میں اختلاف ہے متقدمین کا کہنا ہے کہ منطق کا موضوع صرف معقول ثانی ہے اور متاخرین کا کہنا ہے کہ وہ عام ہے خواہ معقول اول ہو یا معقول ثانی یا معقول ثالث و رابع اور مصنف نے متاخرین کے مسلک کو اختیار کیا ہے کیونکہ انہوں نے معلوم بمعنی معقول کو مطلق بیان کیا ہے اول و ثانی وغیرہ کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔ اعتراض منطق میں کبھی موصل قریب کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جیسے معرف اور حجت کے احوال اور کبھی موصل بعید کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جیسے جنس و فصل اور صغریٰ و کبریٰ کے احوال اور کبھی موصل ابعد کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جیسے حملیات میں موضوع و محمول کے احوال اور شرطیات میں مقدم و تالی کے احوال لہٰذا مصنف کے قول "موضوعُ المنطقِ المعلومُ التصوریُّ والتصدیقیُّ" میں معلوم تصوری و تصدیقی سے مراد اگر عام ہے خواہ موصل قریب ہو یا موصل بعید و ابعد تو ان کا قول فیسمّیٰ معرّفاً وحجۃً صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ موصل بعید و ابعد کا نام معرف و حجت نہیں رکھا جاتا ہے کیونکہ معرف و حجت صرف موصل قریب کو کہا جاتا ہے اور اگر اس سے مراد صرف موصل قریب ہے تو یہ تسلیم ہے لیکن منطق کے موضوع کو موصل قریب میں حصر کرنا صحیح نہ ہوگا

اس لئے کہ منطق میں موصل بعید وابعد کے احوال سے بحث کی جاتی ہے۔ جواب معلوم تصوری و تصدیقی سے مراد موصل قریب ہے اور اسی کو معرف و حجت کہا جاتا ہے اور موصل بعید و ابعد کے احوال سے اگرچہ منطق میں بحث کی جاتی ہے لیکن چونکہ وہ بعید و ابعد ہیں اس لئے ان کو معرف و حجت نہیں کہا جاتا۔

قولہ بل من حیث الخ ۔۔۔ یعنی مطلق معلوم تصوری و تصدیقی کا نام معرف و حجت نہیں بلکہ اس معلوم تصوری و تصدیقی کا نام ہے جو مجہول تصوری و تصدیقی کے موصل ہوں یعنی جن میں ایصال کی حیثیت کا اعتبار ہو۔ اعتراض معلوم تصوری و تصدیقی میں ایصال کی حیثیت کا اعتبار کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ حیثیت کی تین قسمیں ہیں (۱) اطلاقیہ (۲) تقییدیہ (۳) تعلیلیہ اور تینوں قسمیں یہاں پر باطل ہیں لیکن اطلاقیہ اس لئے کہ علوم کے موضوعات میں جو حیثیتیں ہوتی ہیں ان سے ان ہی حیثیتوں کے اعتبار سے بحث کی جاتی ہے جیسے علم طب کا موضوع جسم حیوانی من حیث الصحۃ والمرض ہے اس سے صحت و مرض کے اعتبار سے بحث کی جاتی ہے اور علم طبعی جسم طبعی من حیث الحرکۃ والسکون ہے اس سے حرکت و سکون کے اعتبار سے بحث کی جاتی ہے اسی طرح منطق کا موضوع معلوم تصوری و تصدیقی من حیث الایصال ہے۔ اس سے ایصال کے اعتبار سے بحث کی جاتی ہے لہٰذا یہ حیثیت چونکہ محیث میں معنیٔ زائد کا فائدہ دیتی ہے اس لئے اطلاقیہ نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اطلاقیہ محیث میں معنیٔ زائد کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ صرف محیث کو واضح کرتی ہے جیسے الجسم من حیث ہو الطویل والعریض والعمیق میں لیکن تقییدیہ (بایں طور کہ موضوع کے لئے قید ہو) اس لئے باطل ہے کہ علم کے موضوع اور اس کے قیود (علم میں مفروغ عنہا ہوتے ہیں لیکن تعلیلیہ (بایں طور کہ عوارض ذاتیہ کے لاحق ہونے کی علت ہو) اس لئے باطل ہے کہ اس تقدیر پر تقدم الشیئ علی نفسہ لازم آتا ہے کیونکہ جب ایصال عوارض ذاتیہ کے لاحق ہونے کی علت ہو (اور علت اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے) تو ایصال عوارض ذاتیہ پر مقدم ہوگا حالانکہ ایصال بھی عوارض ذاتیہ سے ہے لہٰذا عرض ذاتی کا تقدم عوارض ذاتیہ پر لازم آئے گا اور یہ محال ہے جواب حیثیت سے مراد یہاں پر تعلیلیہ و تقییدیہ دونوں ہو سکتی ہیں لیکن تعلیلیہ للبحث ہے یعنی ایصال معلوم تصوری و تصدیقی کی علت۔ بحث کے اعتبار سے ہے لیکن تقییدیہ فی نظر الباحث ہے یعنی ایصال معلوم تصوری و تصدیقی کی قید نظر باحث میں ہے یعنی بحث کرنیوالا معلوم تصوری تصدیقی سے صرف اسی حیثیت سے بحث کرتا ہے دوسری حیثیت سے نہیں لہٰذا حیثیت ایصال باحث کی نظر میں ملحوظ ہوا۔

قولہ الی ترتیبا الخ ۔۔۔ معرف میں ترتیب یہ ہے کہ عام کو خاص پر مقدم کیا جائے اور حجت میں ترتیب یہ ہے کہ صغریٰ کو کبریٰ پر مقدم کیا جائے لیکن پہلی ترتیب استحسانی ہے اور دوسری وجوبی لیکن استحسانی اس لئے کہ خاص کو عام پر مقدم کرنے کی صورت میں بھی ایصال الی المجہول حاصل ہوتا ہے مثلاً اگر حیوان ناطق کے بجائے ناطق حیوان کہا جائے تو بھی مجہول یعنی انسان حاصل ہوجاتا ہے لیکن وجوبی اس لئے کہ کبریٰ کو اگر مقدم اور صغریٰ کو موخر کر کے مثلاً یوں کہا جائے کل متغیر حادث و العالم متغیر تو مجہول یعنی العالم حادث حاصل نہ ہوگا اور شارح کا قول ینبغی وجوب و استحسان دونوں کو شامل ہے۔

قولہ لانہ یعرف الخ ۔۔۔ یعنی معرف عرّف یُعرّف باب تفعیل سے مشتق ہے جس کا معنیٰ بیّن ہے اور معرف چونکہ مجہول تصوری کو واقف و واضح کراتا ہے اس لئے اس کا نام معرف رکھا جاتا ہے اور معرف کا دوسرا نام قول شارح

بھی ہے لیکن قول اس لیے کہ وہ اکثر مرکب ہوتا ہے اور مرکب قول کے مرادف ہے اور اکثر اس لیے کہ معرف کبھی مفرد بھی ہوتا ہے مثلاً جبکہ فصل یا خاصہ ہو۔

قولہ ۵ لانہا تصیر الخ ـــــ حجت حج یحج سے مشتق ہے جس کے معنی غلبہ ہے اور حجت چونکہ خصم پر غلبہ کا سبب ہوتا ہے اس لئے اس کا نام حجت، تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیل سے رکھا جاتا ہے مثلاً جب کوئی دعویٰ کرے کہ عالم حادث ہے اور خصم اس کو منع کرے کہ عالم حادث نہیں تو اس وقت مدعی اپنے دعویٰ پر یوں دلیل پیش کرے گا کہ "عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے" اس سے وہ اپنے خصم پر غالب آئے گا کہ عالم واقعۃً حادث ہے لہٰذا یہ دلیل اپنے خصم پر غلبہ کا سبب ہوئی۔

فصل دَلَالَۃُ اللَّفْظِ عَلٰی تَمَامِ مَا وُضِعَ لَہٗ مُطَابَقَۃٌ وَعَلٰی جُزْئِہٖ تَضَمُّنٌ وَعَلَی الْخَارِجِ اِلْتِزَامٌ

ترجمہ:۔ لفظ کی دلالت تمام ما وضع لہ پر ہے تو مطابقت ہے اور جزء ما وضع لہ پر ہے تو تضمن ہے اور خارج ما وضع لہ پر ہے تو التزام ہے۔

قولہ دلالۃ اللفظ قد علمتَ اَنَّ نظر المنطقی بالذات انما ہو فی المعرف والحجۃ وہما من قبیل المعانی لا الالفاظ اِلّا اَنّہ کما یتعارف ذکر الحد والغایۃ والموضوع فی صدر کتب المنطق لیفید بصیرۃً فی الشروع کذٰلک یتعارف ایراد مباحث الالفاظ بعد المقدمۃ لیعین علی الافادۃ والاستفادۃ وذٰلک بان یبین معانی الالفاظ المصطلحۃ المستعملۃ فی محاورات اہل ہذا العلم من المفرد والمرکب والکلی والجزئی والمتواطی والمشکک وغیرہ فالبحث عن الالفاظ من حیث الافادۃ والاستفادۃ وہما انما تکونان بالدلالۃ فلذا بدأ بذکر الدلالۃ وہی کون الشیئ بحیث یلزم من العلم بہ العلم بشیئ اٰخر والاول ہو الدال والثانی ہو المدلول والدال ان کان لفظاً فالدلالۃ لفظیۃ والا فغیر لفظیۃ

ترجمہ:۔ ـــــ آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ منطقی کی نظر بالذات صرف معرف وحجت میں ہے اور وہ دونوں معانی کے قبیل سے ہیں الفاظ کے قبیل سے نہیں مگر جس طرح منطق کی کتابوں کے شروع میں تعریف اور غایت اور موضوع کا ذکر مشہور ہے تاکہ وہ بصیرت فی الشروع کا فائدہ دے اسی طرح مقدمہ کے بعد الفاظ کی بحثوں کا ذکر مشہور ہے تاکہ فائدہ دینے اور فائدہ حاصل کرنے میں معین ومددگار ہو اور الفاظ کی بحثوں کا ذکر اس طریقہ سے ہے کہ یہ اُن اصطلاحی الفاظ کے معانی کو بیان کرتا ہے جو اس علم کے محاوروں میں مستعمل ہیں یعنی مفرد اور مرکب اور کلی وجزئی اور متواطی ومشکک وغیرہا لہٰذا الفاظ سے بحث فائدہ دینے اور فائدہ حاصل کرنے کی حیثیت سے ہے اور فائدہ حاصل کرنا اور دینا دونوں دلالت سے حاصل ہوتے ہیں

۱ سے تعریف کی جائے۔ لیکن شارح اس لیے کہ وہ اشیاء کی ماہیتوں کی شرح ووضاحت کرتا ہے۔

اس لئے مصنف نے دلالت کے ذکر سے بحث کا آغاز فرمایا اور دلالت شئی کا اس طرح ہونا ہے کہ اس کے جاننے سے دوسری شئی کا جاننا لازم آئے اور اول دال ہے اور ثانی مدلول۔ اور دال اگر لفظ ہے تو دلالت لفظیہ ہے ورنہ غیر لفظیہ

تشریح :- **قولہ[۱۵] قد علمت الخ :-** یہ اس اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ الفاظ سے بحث کرنا فضول ہے کیونکہ اس سے منطق کا کوئی تعلق نہیں اس لئے کہ وہ معرف وحجت کے احوال اور ان کی کیفیت ترکیب سے بحث کرتا ہے اور وہ الفاظ پر موقوف نہیں اس لئے کہ جو تصور کا موصل ہے وہ لفظ جنس وفصل نہیں بلکہ ان کے معانی ہیں اسی طرح جو تصدیق کا موصل ہے وہ قضایا کے مفہومات ہیں ان کے الفاظ نہیں جواب کا حاصل یہ کہ الفاظ سے اگرچہ منطقی کا کوئی تعلق نہیں لیکن چونکہ وہ افادہ واستفادہ یعنی غیر کو فائدہ پہونچانے اور غیر سے فائدہ حاصل کرنے میں معین ومددگار ہوتے ہیں اس لئے وہ ان سے بھی بحث کرتا ہے سوال الفاظ سے منطقی جب بالتبع بحث کرتا ہے تو الفاظ کی بحث مقاصد غیر اصلیہ سے ہوئی اور مقاصد غیر اصلیہ کو مقدمہ کے اندر یا مقاصد اصلیہ کے بعد بیان کیا جاتا ہے نہ کہ مقدمہ کے بعد اور مقاصد اصلیہ سے پہلے۔ جواب الفاظ کی بحث اگرچہ مقاصد غیر اصلیہ سے ہے لیکن چونکہ الفاظ کو معانی کے ساتھ کافی اتصال حاصل ہے اس لئے ان کو بھی مقاصد اصلیہ سے شمار کر کے مقدمہ کے بعد بیان کیا گیا اور مقاصد اصلیہ سے پہلے اس لئے کہ الفاظ دال ہیں اور معانی مدلول اور دال طبعاً مدلول پر مقدم ہوتا ہے سوال افادہ واستفادہ جس طرح الفاظ سے ہوتے ہیں اسی طرح کتابت واشارہ سے بھی!

لہٰذا الفاظ کی طرح کتابت واشارہ کی بحث کو بھی مقدمہ کے بعد بیان کرنی چاہئے صرف الفاظ کی بحث کو کیوں بیان کیا گیا جواب کتابت واشارہ سے بھی اگرچہ افادہ واستفادہ ہوتے ہیں لیکن چونکہ ان کے اندر کافی دشواریاں ہوتی ہیں اس لئے ان کو چھوڑ دیا گیا۔ سوال حکمائے اشراقیین کے نزدیک افادہ واستفادہ حدس سے بھی ہوتے ہیں لہٰذا حدس کی بحث کو بھی مقدمہ کے بعد بیان کرنی چاہئے، جواب حدس سے چونکہ صرف ایک جماعت کو فائدہ پہونچتا ہے اور منطق کے مسائل تمام لوگوں کے فائدے کے لئے وضع کئے گئے ہیں اس لئے اس کو چھوڑ دیا گیا۔

قولہ[۱۶] ذکر الحد :- اعتراض حد کہنا درست نہیں اس لئے کہ منطق کے کتابوں کے شروع میں جو تعریف بیان کی جاتی ہے وہ حد نہیں رسم ہوتی ہے اس لئے کہ رسم وہ تعریف ہے جو عرضیات سے کی جائے اور حد وہ تعریف ہے جو ذاتیات سے کی جائے اور منطق کی ذاتیات ان کے مسائل ہیں اور مسائل کو منطق کی کتابوں کے شروع میں بیان نہیں کیا جاتا، بلکہ ان کے خواص وعرضیات کو بیان کیا جاتا ہے۔ جواب حد کا ذکر یہاں نحویوں کے مسلک پر ہے۔ جو ان کے نزدیک حد، تعریف کے مترادف ہے اور تعریف اقسام اربعہ یعنی حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص کو شامل ہے لیکن تحقیق یہ ہے کہ حد کو بیان نہیں کرنا چاہئے اس لئے کہ یہ کتاب علم منطق میں ہے اور علم منطق میں حد، رسم کا غیر ہوتی ہے۔

قولہ[۱۷] لیعین علی الخ :- لام برائے تعلیل ہے جو ایراد مباحث الالفاظ کی علت بیان کرتا ہے، یُعِینُ باب افعال کا فعل مضارع ہے جس کا مصدر اعانت ہے اور اس کا فاعل ضمیر مستتر یعنی لفظ ھو ہے جس کا مرجع ایراد مباحث الالفاظ ہے معنی یہ ہے کہ تاکہ الفاظ کی بحثوں کا ذکر افادہ واستفادہ پر اعانت ومدد کرے۔

سوال:۔ لیعین الخ کے بجائے شارح نے لتوقف الافادة والاستفادة علیٰ ذلک کیوں نہیں بیان کیا؛ جیساکہ علامہ قطبی نے بیان کیا ہے جواب لیعین الخ سے اس امر کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ افادہ واستفادہ، مباحث الفاظ پر موقوف نہیں کیونکہ وہ دوسری کتابوں سے بھی حاصل ہوسکتے ہیں لیکن یہ اس وقت جب کہ مباحث الفاظ سے مراد اس کتاب کے مباحث الفاظ ہوں اور جب مطلق مباحث الفاظ ہوں تو یہ اشارہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ افادہ واستفادہ مطلق مباحث الفاظ پر موقوف ہیں اور علامہ قطبی نے جو لتوقف کہا ہے غالباً ان کی مراد یہی ہے ۔

قولہ ۴ من حیث الافادة الخ:۔ یعنی الفاظ سے جو بحث کی جاتی ہے وہ محض افادہ واستفادہ کی حیثیت سے موجود ومعدوم، جوہر وعرض، قار وغیر قار ہونیکی حیثیت سے نہیں یا اس حیثیت سے نہیں کہ وہ مقاصد اصلیہ سے ہیں

قولہ ۵ وبما انما تکون ان الخ:۔ اس عبارت سے دو سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے ایک یہ کہ الفاظ کی بحث کو بیان کرنے کی وجہ تو معلوم ہوگئی کہ ان پر افادہ واستفادہ موقوف ہیں اس لئے ان کو مقدمہ کے بعد بیان کیا جاتا ہے لیکن دلالت کی بحث کہ اس پر کوئی چیز موقوف نہیں اس کو مقدمہ کے بعد کیوں بیان کیا جاتا ہے؟ دوسرا سوال یہ کہ پہلے بتایا گیا تھا کہ مقدمہ کے بعد الفاظ کی بحث کی جائے گی اور یہاں پر دلالت کی بحث کیجارہی ہے ایسا کیوں؛ دونوں سوالوں کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ افادہ واستفادہ بغیر دلالت کے ناممکن ہیں کیونکہ الفاظ اگر معانی پر دلالت نہ کریں تو ہر کوئی اپنے دل کی باتوں کو ظاہر کرنے سے قاصر رہے گا لہٰذا افادہ واستفادہ اگرچہ صرف الفاظ پر موقوف ہیں لیکن الفاظ چونکہ (افادہ استفادہ کے لئے) دلالت پر موقوف ہیں اس لئے دلالت، الفاظ کے لئے موقوف علیہ ہوئی اور موقوف علیہ موقوف پر طبعی طور پر مقدم ہوتا ہے اس لئے طبع کی مناسبت سے ذکر میں بھی دلالت کو الفاظ پر مقدم کیا گیا ۔

قولہ ۶ وہی کون الشئی الخ:۔ ضمیر ہی کا مرجع دلالت ہے اور دلالت کے معنی لغت میں راہ نمودن یعنی راستہ دکھانا ہے مرقاة میں ہے الدلالة ھو الارشاد ای راہ نمودن اور اصطلاح میں دلالت شئی اول کا ایسی صفت پر ہونا ہے کہ اس کے علم سے شئی آخر کا علم لازم آئے جیسے دھواں کے علم سے آگ کا علم لازم آتا ہے تو دھواں دال ہوا کیونکہ اس میں آگ پر دلالت کرنے کی صفت ہے اور آگ مدلول۔

(بقیہ صفحہ ۳۰ کا)۔ اور ظاہر ہے یہ ان کی تعریف پر وارد نہیں ہوتا ہاں البتہ ایک دوسرا اشکال یہ وارد ہوسکتا ہے کہ فعل متعدی اپنے فاعل کیساتھ مثلاً ضرب، زید کیساتھ مل کر مرکب تام ہوجاتا ہے کہ ان میں سے ایک مسند ہے دوسرا مسندالیہ لیکن اس پر سکوت صحیح نہیں ہوتا بلکہ مفعول مثلاً بکراً کا محتاج ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں سکوت کے صحیح ہونے اور غیر کے محتاج نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ غیر کا احتیاج اس طرح نہ ہو جو محکوم ومحکوم علیہ کے درمیان ہوتا ہے اور ظاہر ہے فعل متعدی کا احتیاج جو مفعول کی طرف ہے وہ اس طرح نہیں ورنہ احتیاج مفعول کیساتھ خاص نہ رہے گا بلکہ عام ہوجائے گا کہ فاعل سے فعل کا وقوع کس مکان پر ہے اور کیسے ہے؟ اور کس چیز سے ہے؟ وغیرہ وغیرہ ۔

قولہ من العلم بہ الخ: ـــــ علم سے مراد عام ہے خواہ یقین ہو یا ظن اس طرح سے دلالت کی چار صورتیں ہو جائیں گی (۱) شئی اول کے علم یعنی یقین سے شئی آخر کا علم یعنی یقین لازم آئے جیسے وجود مصنوع کے علم سے وجود صانع کا علم لازم آتا ہے (۲) شئی اول کے ظن سے شئی آخر کا ظن لازم آئے جیسے فضا میں دھواں کے دیکھنے کے وقت بادل کا ظن لازم آتا ہے (۳) شئی اول کے علم یعنی یقین سے شئی آخر کا ظن لازم آئے جیسے بادل کے وجود کے علم سے بارش کے وجود کا ظن لازم آتا ہے (۴) شئی اول کے ظن سے شئی آخر کا علم یعنی یقین لازم آئے اسکی مثال ثابت نہیں ہے

قولہ والدال ان کان الخ: ـــــ دلالت کی تقسیم اس طرح کی جاتی ہے کہ دال اگر لفظ ہے تو دلالت لفظیہ ہے اور اگر لفظ نہیں تو غیر لفظیہ ہے۔ جو بڑا ان کی تین تین قسمیں ہیں دلیل حصر یہ ہے کہ دلالت اگر وضع اور اول کو ثانی کے مقابل متعین کرنے کی وجہ سے ہے تو وضعیہ لفظیہ و غیر لفظیہ ہے، وضعیہ لفظیہ جیسے لفظ زید کی دلالت اس کی ذات پر اور وضعیہ غیر لفظیہ جیسے دوال اربع کی دلالت ان کے مدلولات پر اور اگر دلالت طبیعت کی اقتضاء کی وجہ سے ہے تو طبعیہ لفظیہ و غیر لفظیہ ہے، طبعیہ لفظیہ جیسے لفظ اح اح کی دلالت سینہ کے درد پر اور طبعیہ غیر لفظیہ جیسے سرعت نبض کی دلالت بخار پر اور اگر دلالت وضع اور طبع کے غیر سے ہے تو عقلیہ لفظیہ و غیر لفظیہ ہے، عقلیہ لفظیہ جیسے لفظ دیز کی دلالت جو دیوار کے پیچھے مسموع ہے بولنے والے کے وجود پر۔ عقلیہ غیر لفظیہ جیسے دھواں کی دلالت آگ پر اس طرح سے دلالت کی کل چھ قسمیں ہو جائیں گی جیسا کہ عنقریب آنے والا ہے۔ خیال رہے کہ پہلی دونوں قسموں (لفظیہ و غیر لفظیہ) پر حصر عقلی ہے جو یقین کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ وہ اثبات و نفی کے درمیان دائر ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کا حصر وضعیہ، طبعیہ، عقلیہ پر استقرائی ہے جو ظن کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ وہ اثبات و نفی کے درمیان دائر نہیں۔

وَكُلٌّ مِّنْهُمَا اِنْ كَانَ بِسَبَبِ وَضْعِ الْوَاضِعِ وَتَعْيِيْنِهِ الْاَوَّلَ بِاِزَاءِ الثَّانِيْ فَوَضْعِيَّةٌ كَدَلَالَةِ لَفْظِ زَيْدٍ عَلٰى ذَاتِهِ وَدَلَالَةِ الدَّوَالِّ الْاَرْبَعِ عَلٰى مَدْلُوْلَاتِهَا وَاِنْ كَانَ بِسَبَبِ اقْتِضَاءِ الطَّبْعِ حُدُوْثَ الدَّالِّ عِنْدَ عُرُوْضِ الْمَدْلُوْلِ فَطَبْعِيَّةٌ كَدَلَالَةِ اُحْ اُحْ عَلٰى وَجَعِ الصَّدْرِ وَدَلَالَةِ سُرْعَةِ النَّبْضِ عَلَى الْحُمّٰى وَاِنْ كَانَ بِسَبَبِ اَمْرٍ غَيْرِ الْوَضْعِ وَالطَّبْعِ فَالدَّلَالَةُ عَقْلِيَّةٌ كَدَلَالَةِ لَفْظِ دَيْزٍ الْمَسْمُوْعِ مِنْ وَّرَاءِ الْجِدَارِ عَلٰى وُجُوْدِ اللَّافِظِ وَكَدَلَالَةِ الدُّخَانِ عَلَى النَّارِ فَاَقْسَامُ الدَّلَالَةِ سِتَّةٌ وَالْمَقْصُوْدُ بِالْبَحْثِ هٰهُنَا هِيَ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ اِذْ عَلَيْهَا مَدَارُ الْاِفَادَةِ وَالْاِسْتِفَادَةِ وَهِيَ تَنْقَسِمُ اِلٰى مُطَابَقَةٍ وَتَضَمُّنٍ وَالْتِزَامٍ لِاَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ بِسَبَبِ وَضْعِ الْوَاضِعِ اِمَّا عَلٰى تَمَامِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَوْ عَلٰى جُزْئِهٖ اَوْ عَلٰى اَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ

ترجمہ:۔ اور ان دونوں میں سے ہر ایک اگر واضع کی وضع اور اول کو ثانی کے مقابل اور معین کرنے کی وجہ سے ہو تو دلالت وضعیہ ہے جیسے لفظ زید کی دلالت اس کی ذات پر اور دوال اربعہ کی دلالت ان کے مدلولات پر۔ اور اگر اقتضائے طبع کے سبب حدوث دال کو مدلول کے عارض ہونے کے وقت ہو تو دلالت طبعیہ ہے جیسے اُح اُح کی دلالت سینہ کے درد پر اور نبض کی تیزی کی دلالت بخار پر۔ اور اگر ایسے امر کے سبب ہو جو وضع و طبع کا غیر ہو تو دلالت عقلیہ ہے جیسے اس لفظ دیز کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے مسموع ہے، بولنے والے کے وجود پر۔ اور جیسے دھواں کی دلالت آگ پر۔ لہٰذا دلالت کی چھ قسمیں ہوئیں اور بحث میں مقصود صرف یہاں دلالت لفظیہ ہے اس لئے کہ اسی پر فائدہ دینے اور فائدہ حاصل کرنے کا مدار ہے اور دلالت لفظیہ وضعیہ، مطابقت اور تضمن اور التزام کی طرف منقسم ہوتی ہے اس لئے کہ لفظ کی دلالت جو واضع کی وضع سے ہے آیا تمام موضوع لہٗ پر ہے یا جزء موضوع لہٗ پر یا ایسے امر پر جو موضوع لہٗ سے خارج ہے۔

تشریح:۔ قولہٗ بسبب وضع الواضع الخ ـــــ یعنی دلالت وضعیہ میں دال سے مدلول کے سمجھنے کیلئے وضع کا جاننا ضروری ہے جب تک وضع معلوم نہ ہو مدلول سمجھ ہی میں نہیں آسکتا کیونکہ اس کی دلالت میں وضع داخل ہے۔ وضع کی تعریف میں خصوصیت سے مراد عام ہے خواہ خصوصیت بنفسہا ہو جیسے حقیقت میں، یا کسی قرینہ کی وجہ سے ہو جیسے مجاز میں۔

قولہٗ الدوال الاربع الخ ـــــ دوال اربع یہ ہیں (۱) خطوط (۲) عقود (۳) نُصُب (۴) اشارات۔ خطوط جمع ہے خط کی، خط اس نقش کو کہا جاتا ہے جس سے لفظ سمجھا جاتا ہے عقود، عقد کی جمع ہے۔ عقد انگلی کے جوڑ کو کہا جاتا ہے جس سے مراتب و وظائف شمار کئے جاتے ہیں۔ نُصُب نصبۃ کی جمع ہے۔ نصبۃ راستہ کی وہ علامت ہے جو میل و فرسنگ وغیرہ پر لگی رہتی ہے۔ اشارات اشارۃ کی جمع ہے۔ اشارہ ظاہر ہے جو امر و نہی کے وقت ہوتا ہے۔

قولہٗ بسبب اقتضاء الطبع الخ ـــــ یعنی دلالت طبعیہ میں دال سے مدلول کو سمجھنے کیلئے طبع کی اقتضاء ضروری ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو مدلول سمجھ میں نہیں آسکتا۔ کیونکہ اس کی دلالت میں طبع کی اقتضاء داخل ہے۔ طبع سے مراد یہاں پر عام ہے خواہ لافظ کی طبع ہو یا سامع کی یا لفظ کی اگر مراد لافظ کی طبع ہو تو معنی یہ ہوگا کہ لافظ کی طبع مدلول کے عارض ہونے کے وقت دال کے تلفظ کو چاہتی ہے اور اگر سامع کی طبع ہو تو معنی یہ ہوگا کہ سامع کی طبع لفظ سننے کے وقت اس کے معنی کے سمجھنے کو چاہتی ہے۔ اور اگر لفظ کی طبع ہو تو معنی یہ ہوگا کہ لفظ کی طبع مدلول کے پیش آنے کے وقت اس کے تلفظ کو چاہتی ہے۔ طبع مبدأ کے ان آثار کو کہا جاتا ہے جو شیٔ کے ساتھ خاص ہوتے ہیں خواہ وہ آثار شعور وارادہ سے ہوں یا اس کے غیر سے۔

قولہ فالدلالۃ العقلیۃ ـــــ دلالت عقلیہ میں علاقۂ ذاتیہ کا ہونا ضروری ہے۔ علاقۂ ذاتیہ علاقۂ تاثیر کو کہا جاتا ہے اور علاقۂ تاثیر یہ ہے کہ دال و مدلول میں سے ایک علت ہو اور دوسرا معلول یا دونوں کسی تیسرے کے معلول ہوں، اس طرح علاقۂ تاثیر کی تین صورتیں ہو جائیں گی۔ ایک یہ کہ معلول کی دلالت علت پر ہو جیسے دھواں کی دلالت آگ پر۔ دوسری یہ کہ علت کی دلالت معلول پر ہو جیسے آگ کی دلالت دھواں پر۔ تیسری یہ کہ دونوں معلولوں میں سے ایک کی دلالت دوسرے پر ہو جیسے دھواں کی دلالت حرارت پر، دھواں اور حرارت دونوں آگ کے معلول ہیں۔ سوال:۔ اس تقدیر پر یہ لازم آتا ہے کہ نبض کی تیزی کی دلالت جو بخار پر ہے دلالت عقلیہ ہو اس لئے کہ اس میں بھی معلول کی دلالت علت پر ہوتی ہے حالانکہ وہ طبعیہ غیر لفظیہ ہے۔ جواب:۔ شیٔ واحد میں دو دلالتوں کا ایک جہت سے جمع ہونے میں حرج ہے لیکن دو جہت سے کوئی حرج نہیں۔ اور یہاں پر دو جہت سے جمع ہیں اس لئے کہ نبض کی تیزی کی دلالت بخار پر اس جہت سے ہے کہ معلول کی دلالت علت پر ہے لہذا یہ دلالت عقلیہ ہے اور اس جہت سے کہ نبض کی تیزی اس وقت ظاہر ہوتی ہے جبکہ بخار عارض ہوتا ہے تو دلالت طبعیہ ہے لیکن مناسب تھا کہ طبعیہ غیر لفظیہ کی مثال جیسا کہ علامہ ملا حسن نے دی ہے یہ دی جائے "رکض الدابۃ عند مشاہدۃ العلف" یعنی چارہ دیکھنے کے وقت چوپایہ کا روندھنا۔ تاکہ ہر ایک کی مثال علٰحدہ علٰحدہ ہو جائے اور کوئی شبہ بھی وارد نہ ہو۔

قولہ کدلالۃ لفظ دیز الخ ـــــ سوال:۔ زید لفظ موضوع ہے اس کو مقلوب کر کے دیز مہمل کی مثال کیوں دی گئی؟ نیز دیز کے ساتھ دیوار کے پیچھے سے مسموع ہونے کی قید کا اضافہ کیوں کیا گیا؟ جبکہ اس کے بغیر بھی مسموع ہونے سے دلالت عقلیہ حاصل ہے۔ جواب:۔ مقصود چونکہ یہاں پر تمام دلالتوں کی مثالوں کو علٰحدہ علٰحدہ بیان کرنا ہے اس لئے اگر دیز کے بجائے زید کہا جائے تو زید چونکہ بامعنی ہے اس لئے وہ دلالت عقلیہ کے ساتھ دلالت وضعیہ کی بھی مثال ہو جائے گی مثلاً کوئی اگر دیوار کے پیچھے سے لفظ زید پکارے تو اس سے جس طرح بولنے والے کے وجود پر دلالت ہو گی اسی طرح ذات زید پر بھی ہو گی۔ دیوار کے پیچھے کی قید کا اضافہ اس لئے کیا گیا ہے کہ بولنے والا اگر سامنے موجود ہو تو اس کے وجود کا علم دیکھنے ہی سے ہو جاتا ہے، دیز کے بولنے پر موقوف نہیں رہتا۔

قولہ المقصود بالبحث الخ ـــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ دلالت کی جبکہ چھ قسمیں ہیں تو مصنف نے صرف ایک ہی قسم دلالت لفظیہ وضعیہ کی تقسیم پر کیوں اکتفا فرمایا؟ جواب یہ کہ منطق میں ان چھ دلالتوں میں سے مقصود صرف دلالت لفظیہ وضعیہ ہے کیونکہ افادہ واستفادہ یعنی استاذ کے سمجھانے اور شاگرد کے سمجھنے میں آسانی صرف اسی

سے حاصل ہوتی ہے اور یہ اگرچہ باقی دلالتوں سے بھی حاصل ہے لیکن ان میں کافی دشواری واقع ہوتی ہے اس لئے ان کو چھوڑ دیا گیا۔

قولہ ۶ اذ علیہا مدار الخ ـــــ یہ علت ہے دلالت لفظیہ وضعیہ کا بحث میں مقصود ہونے کی، جس کا حاصل یہ کہ انسان مدنی الطبع ہے یعنی اپنی زندگی میں تمدن یعنی ایک دوسرے سے مل جل کر کام کرنے کا محتاج ہے کیونکہ وہ بہت سی چیزوں کا حاجت مند رہتا ہے اور ان سب کو ایک یا دو آدمی نہیں کر سکتے، اس لئے مختلف کاموں کو مختلف آدمیوں میں تقسیم کرنے کی ضرورت ہے کچھ لوگوں کو غذا حاصل کرنے کی ضرورت ہے کچھ لوگوں کو مکان بنانے کی اور کچھ لوگوں کو لباس بنانے کی اور سب کو آپس میں اتحاد و اتفاق سے کام کریں اور اپنے مافی الضمیر یعنی دل کی باتوں کو دوسروں سے ظاہر کریں خواہ وہ غیروں سے فائدہ حاصل کرنے یا غیروں کو فائدہ دینے سے متعلق ہو اور یہ صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے آسانی سے حاصل ہوتے ہیں اس لئے مصنف نے صرف اسی کی تقسیم پر اکتفا فرمایا۔

قولہ ۷ وہی تنقسم الخ ـــــ دلالت لفظیہ وضعیہ کی تعریف چونکہ دلیل حصر کے ضمن میں معلوم ہو چکی تھی اور وہ لفظ کا اس طرح ہونا کہ جب وہ بولا جائے تو اس کی وضع و تعیین کی وجہ سے معنی سمجھ لیا جائے اس لئے مقام تقسیم میں دوبارہ اس کی تعریف نہیں کی گئی نیز تقسیم سے بھی من وجہ شیء کی تعریف معلوم ہو جاتی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ وہ دلالت جو وضع کے اعتبار سے اگر تمام معنی موضوع لہ پر ہو تو مطابقت ہے جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ اور اگر لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ کے جزء پر ہو تو تضمن ہے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر۔ اور اگر لفظ کی دلالت ایسے امر پر ہو جو معنی موضوع لہ سے خارج اور اس کو لازم ہو تو التزام ہے لیکن مطابقت نام اس لئے کہ وہ تمام معنی موضوع لہ کے مطابق و موافق ہے۔ مطابقت طابق النعل بالنعل سے مشتق ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ دونوں نعل ایک دوسرے کے موافق ہوں، لیکن تضمن اس لئے کہ وہ تمام معنی موضوع لہ کے ضمن میں ہے۔ لیکن التزام اس لئے کہ وہ ہر ایسے امر پر دلالت نہیں کرتا جو معنی موضوع لہ سے خارج ہو بلکہ اس پر دلالت کرتا ہے جو موضوع لہ کا لازم ہو، اس لئے کہا گیا ہے کہ شارح کے کلام میں لفظ خارج کے بعد لازم مقدر ہے اور یہ حصر جو مذکور ہوا درحقیقت عقلی ہے جو اثبات و نفی کے درمیان دائر ہے کیونکہ اس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ دلالت آیا تمام معنی موضوع لہ پر ہے یا نہیں، اگر تمام معنی موضوع لہ پر ہے تو مطابقت ہے۔ اور اگر نہیں، تو اس کی دو صورتیں ہیں، اس کی دلالت آیا معنی موضوع لہ کے جزء پر ہے یا خارج پر۔ اگر جزء پر ہے تو تضمن، اور اگر خارج پر ہے تو التزام۔ اقول دلالت مطابقی کی مثال اکثر یہ دی جاتی ہے کہ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر دلالت مطابقی ہے لیکن یہ صحیح نہیں اس لئے کہ لفظ

انسان کا موضوع لہ حیوان ناطق نہیں بلکہ ایک ایسا امر مجمل ہے جس کی تعبیر فارسی میں آدمی سے کی جاتی ہے جو مفہوم حیوان ناطق کا غیر ہے اسی لئے کبھی اوقات لفظ انسان سے صرف آدمی سمجھا جاتا ہے مفہوم حیوان ناطق نہیں ہکذا قال العلامۃ جند فی حاشیۃ القطبی

قولہ اما علی تمام الخ ــــــ سوال :- لفظ تمام کے جو معنی ہیں وہی معنی جمیع کے بھی ہیں لہذا یہاں پر لفظ جمیع کے بجائے لفظ تمام کو کیوں اختیار کیا گیا ؟

جواب :- لفظ جمیع سے چونکہ ترکیب سمجھی جاتی ہے اور تمام سے نہیں لہذا اگر لفظ جمیع کو بیان کیا جائے تو لفظ اللہ کی وہ دلالت جو اپنے معنی پر ہوتی ہے مطابقی ہونے سے نکل جائے گی حالانکہ اس کا مطابقی ہونا مسلم ہے۔ سوال :- لفظ جمیع سے ترکیب کس طرح سمجھی جاتی ہے

جواب :- جمیع میں کثرت کا بالقوہ یا بالفعل محیط ہونا شرط ہے اور تمام میں یہ شرط نہیں اس لئے کہ تمام، نقص کے مقابل آتا ہے اور جمیع، بعض کے مقابل۔ اس لئے رب قدیر کو... تمام الوجود کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہ ناقص نہیں لیکن جمیع الوجود کہنا جائز نہیں کیونکہ اس تقدیر پر اس کے لئے بعض کا ہونا لازم آتا ہے اور بعض کے لئے جسم لازم ہے اور جسم کیلئے حدوث لازم ہے اور حدوث شانِ واجب تعالیٰ کے خلاف ہے۔

بقیہ صفحہ ۱۶۷ کا ــــ مقوم صفت ہے جسکا موصوف فصل ہے اور لام استغراق بمعنی کل ہے حالانکہ وہ مقوم اسم فاعل پر داخل ہے جو بمعنی الذی ہوتا ہے اسکی وجہ یہ کہ اسم فاعل دو معنوں کیلئے آتا ہے ایک معنی حدوث کیلئے جیسے جالس وقاعد دوسرا معنی دوام واستمرار کیلئے جیسے کافیہ وشافیہ کہ دونوں کتاب علامہ ابن حاجب کیلئے بطور دوام ثابت ہیں دوسرے معنی کے اعتبار سے اسم فاعل بمنزلہ اسم جامد ہوتا ہے کہ جسطرح اسم جامد پر لام داخل ہو تو حرفی ہوتا ہے اسی طرح اسم فاعل پر بھی۔ اور پہلے معنی کے اعتبار سے اسم فاعل پر لام داخل ہو تو اسمی ہوتا ہے جو الذی کا معنی دیتا ہے اسلئے کہ لام اسمی کی دو جہتیں ہوتی ہیں ایک جہت صورت دوسری جہت معنی۔ باعتبار اول وہ حرف ہوتا ہے اور باعتبار دوم اسم اسلئے مناسب ہوا کہ ذو جہتین کا مدخول بھی ذو جہتین ہوں اور یہ صرف اسم فاعل واسم مفعول بمعنی حدوث ہیں جو ذو جہتین ہیں کہ وہ جہت صورت سے اسم مفرد ہیں اور جہت معنی سے مرکب اسی وجہ سے مثلاً الضارب کا معنی الذی ضرب اور المضروب کا معنی الذی ضُرِبَ بیان کیا جاتا ہے کہ دونوں میں معنی حدثی موجود ہے دوسری مشتقات کہ انکی صرف ایک جہت صورت ہوتی ہے اسلئے ان پر لام حرفی ہوتا ہے یہی حال مقوم کا ہے کہ وہ اگرچہ اسم فاعل ہے لیکن وہ چونکہ دوامیت پر دلالت کرتا ہے کہ وہ فصل کی ایک قسم کا نام ہے جو ذات پر بطور دوام دلالت کرتا ہے اسلئے اسکا لام اسمی نہیں بلکہ حرفی استغراقی ہے اور اگر اس کو اسمی بھی فرض کیا جائے تو بھی استغراق کے منافی نہ ہوگا کہ اسم موصول بھی استغراق کا فائدہ دیتا ہے کما تقرر فی مقامہ دفس علیہ حال المقسم ــــ

ولا بدّ فیہ من اللزوم عقلاً او عرفاً وتلزمہا المطابقۃ ولو تقدیراً ولا عکس

ترجمہ:۔ اور دلالت التزامی میں لزوم عقلی یا عرفی کا ہونا ضروری ہے اگرچہ تقدیراً ہو، اس کا برعکس نہیں

قولہ ولا بدّ فیہ دلالۃ التزام قولہ من اللزوم ای کون الامر الخارج بحیث یستحیل تصور الموضوع لہ بدونہ سواء کان ہذا اللزوم الذہنی عقلاً کالبصر بالنسبۃ الی العمی او عرفاً کالجود بالنسبۃ الی الحاتم قولہ وتلزمہا المطابقۃ الخ اذ لاشک ان الدلالۃ الوضعیۃ علی جزء المسمی ولازمہ فرع الدلالۃ علی المسمی سواء کانت تلک الدلالۃ علی المسمی محققۃ بان یطلق اللفظ ویراد بہ المسمی ویفہم منہ الجزء او اللازم بالتبع او مقدرۃ کما اذا اشتہر اللفظ فی الجزء او اللازم فالدلالۃ علی الموضوع لہ وان لم یتحقق ہناک بالفعل الا انہا واقعۃ تقدیراً بمعنی ان لہذا اللفظ معنی لو قصد من اللفظ لکان دلالۃ مطابقۃ والی ہذا اشار بقولہ ولو تقدیراً

ترجمہ:۔ دلالت التزام میں ضروری ہے یعنی لزوم ذہنی امر خارج کا اسطرح ہونا ہے کہ اس کے بغیر موضوع لہ کا تصور محال ہو خواہ یہ لزوم ذہنی عقلی ہو جیسے بصر، عمی کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ یا عرفی ہو جیسے بخشش، حاتم کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ کیونکہ ظاہر ہے وہ دلالت وضعیہ جو مسمی کے جزء یا لازم پر ہوتی ہے اس دلالت وضعیہ کی فرع ہے جو مسمی پر ہوتی ہے۔ خواہ دلالت محققاً ہو، اس طریقہ سے کہ لفظ بولا جائے اور اس سے اس کا مسمی مراد لیا جائے اور جزء اور لازم بالتبع سمجھا جائے۔ یا مقدراً ہو جیسے لفظ جبکہ جزء معنی یا لازم معنی میں مشہور ہو تو موضوع لہ پر دلالت اگرچہ بالفعل نہیں پائی جاتی مگر تقدیراً اس معنی کے اعتبار سے پائی جاتی ہے کہ اس لفظ کا کوئی معنی ہو تو اگر لفظ سے اس معنی کا قصد کیا جائے تو اس کی دلالت مطابقی ہوگی اسی طرف مصنف علیہ الرحمہ نے اپنے قول ولو تقدیراً سے اشارہ فرمایا ہے۔

تشریح:۔ بیشانہ ولا بدّ فیہ۔ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ ... دلالت التزامی میں امر خارج پر دلالت ہوتی ہے اور خارج شئ، شئ کا مباین ہوتا ہے اور مباین پر شئ کی دلالت نہیں ہوتی۔ کیونکہ دلالت کے لئے دال و مدلول کے درمیان مناسبت ضروری ہے اور تباین میں کوئی مناسبت نہیں ہوتی۔ ورنہ تباین ہی نہ ہوگا۔ جواب یہ کہ خارج کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو معنی موضوع لہ سے اس کی کوئی مناسبت و لزوم نہ ہو۔ اور دوسری وہ جو مناسبت ذلزوم ہو اور یہاں پر خارج سے یہی دوسری قسم مراد ہے۔

قولہ کون الامر الخ۔ لزوم کہتے ہیں امر خارج کا اس طرح ہونا کہ اس کے بغیر موضوع لہ کا جدا ہونا

محال ہو، لزوم کی دو قسمیں ہیں ایک خارجی دوسری ذہنی خارجی کہتے ہیں امر خارج کا اس طرح ہونا کہ خارج میں موضوع لہٗ کا وجود اس کے وجود کے بغیر جدا ہونا محال ہو جیسے آگ سے حرارت کا جدا ہونا محال ہے۔ اور ذہنی کہتے ہیں امر خارج کا اس طرح ہونا کہ موضوع لہٗ کا تصور اس کے تصور کے بغیر جدا ہونا محال ہو یعنی جب موضوع لہٗ کا تصور کیا جائے تو اس کے ساتھ اس امر خارج کا بھی تصور ہو۔ ایسا نہیں کہ صرف موضوع لہٗ کا تصور ہو امر خارج کا نہیں، جیسے اربعہ کیلئے زوجیت کا لزوم۔ اور لزوم سے مصنف کی مراد چونکہ لزوم ذہنی ہے اس لئے شارح نے صرف اسی کی تعریف پر اکتفا کیا۔ اور مصنف کی مراد صرف لزوم ذہنی اس لئے ہے کہ دلالت التزامی میں صرف لزوم ذہنی ضروری ہے لزوم خارجی نہیں۔ کیونکہ اگر وہ بھی ضروری ہوتی تو دلالتِ التزامی اس کے بغیر نہیں پائی جاتی۔ حالانکہ پائی جاتی ہے اس لئے کہ عمیٰ کی دلالت بصر پر دلالت التزامی ہے کیونکہ عمیٰ کہتے ہیں اس شخص سے بصر کے نہ ہونے کو جس کی شان بصر والا ہونا ہے۔ حالانکہ خارج میں دونوں کے درمیان کوئی لزوم نہیں کہ عمیٰ کے وجود سے بصر کا وجود ضروری ہو۔ سوال عمیٰ کی دلالت بصر پر دلالتِ التزامی نہیں بلکہ تضمنی ہے۔ اس لئے کہ بصر مفہوم عمیٰ کا جزء ہے اور شیٔ کی دلالت جزء پر تضمنی ہوتی ہے التزامی نہیں۔ جواب۔ عمیٰ عدم بصر کو کہتے ہیں یعنی اس عدم کو جو بصر کی طرف مضاف ہو اور مضاف مضاف الیہ سے خارج اور اس کا لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا عمیٰ کی دلالت بصر پر دلالت التزامی ہے۔ ہاں البتہ عمیٰ اگر عدم اور بصر کے مجموعہ کا نام ہو تو عمیٰ کی دلالت بصر پر دلالت تضمنی ہوتی ہے حالانکہ یہ اس کا نام نہیں۔ کیونکہ عدم بصر بصر کی نقیض ہے اور نقیضین ایک جگہ جمع نہیں آتی۔

قولہ یستحیل تصور الخ استحالہ کی دو قسمیں ہیں ایک عقلی دوسری عادی۔ استحالہ عقلی وہ ہے جس کے عدم کو عقل واجب سمجھے جیسے اربعہ کیلئے فردیت کا عدم۔ استحالہ عادی وہ ہے جس کے عدم کو عرف وعادت محال سمجھے۔ جیسے اولاد کیلئے ماں باپ کا عدم۔ اور یہاں استحالہ سے مراد دونوں قسمیں ہیں جیسا کہ شارح کا قول عقلاً وعرفاً سے ظاہر ہے۔

قولہ سواء کان الخ اس عبارت سے اس امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ لزوم ذہنی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عقلی دوسری عرفی۔ لزوم عقلی امر خارج کا اس طرح ہونا ہے کہ عقل موضوع لہٗ کے تصور کو اس کے تصور کے بغیر محال سمجھے۔ جیسے عمیٰ کے تصور کو بصر کے تصور کے بغیر عقل محال سمجھتی ہے۔ اور لزوم عرفی امر خارج کا اس طرح ہونا ہے کہ عرف وعادت موضوع لہٗ کے تصور کو اس کے تصور کے بغیر محال سمجھے۔ جیسے حاتم کے تصور کو سخاوت کے تصور کے بغیر عرف وعادت محال سمجھتی ہے۔ یعنی حاتم کا تصور سخاوت کے تصور کے بغیر عقل میں ممکن ہی نہیں بلکہ واقع ہے لیکن عرف میں محال ہے کیونکہ عرف میں جوں ہی حاتم کا تصور ہوتا ہے فوراً سخاوت کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ یاد رہے کہ

لزوم ذہنی کی جو دو قسمیں مصنف نے بیان فرمائی ہے یہ اہل عرب کے نزدیک ہیں۔ لیکن مناطقہ اس کی صرف ایک قسم عقلی کو مانتے ہیں۔ عرفی ان کے نزدیک کوئی قسم نہیں۔ مصنف نے اہل عرب کے مسلک کو اس لئے اختیار فرمایا کہ ان کے محاورات و استعمالات مسلم و مصدق ہوتے ہیں۔ مناطقہ کے نہیں۔ کما فی شرح سلم للملامبین۔

قولہ[۵] اذ لاشک الخ اس مقام پر چار دعوے ہیں ایک یہ کہ دلالت تضمن والتزام کو مطابقت لازم ہے یعنی جہاں جہاں دلالت تضمن والتزام پائی جائے گی وہاں وہاں دلالت مطابقت بھی پائی جائے گی۔ ہذا موجودٌ فی المتن صراحۃً بقولہ تلزمہا المطابقۃ۔ اور دوسرا دعویٰ یہ کہ دلالت مطابقت کو دلالت تضمن والتزام لازم نہیں یعنی جہاں جہاں دلالت مطابقت ہوگی ضروری نہیں کہ دلالت تضمن والتزام بھی ہوں۔ ہذا ایضاً موجودٌ فی المتن صراحۃً بقولہ ولاعکس (لایلزمہا التضمن والالتزام)۔ تیسرا دعویٰ یہ کہ دلالت تضمن کو دلالت التزام لازم نہیں۔ یعنی جہاں جہاں دلالت تضمن ہوگی ضروری نہیں کہ دلالت التزام بھی ہو۔ چوتھا دعویٰ یہ کہ دلالت التزام کو دلالت تضمن لازم نہیں یعنی جہاں جہاں دلالت التزام ہوگی ضروری نہیں کہ دلالت تضمن بھی ہو ہذہ ان لم یذکرا فی المتن لظہورہما بعد ما سبق من ان المطابقۃ لایلزمہا التضمن والالتزام دعویٔ اول کی دلیل شرح میں اس عبارت سے دی گئی ہے اور دعویٔ ثانی کی دلیل اذ یجوز الخ سے۔ اور دعویٔ ثالث کی دلیل ولو کان لہ معنی مرکب الخ سے۔ اور دعویٔ رابع کی دلیل ولو کان لہ معنی بسیط سے ــــ دعویٔ اول کی دلیل کا حاصل یہ کہ دلالت تضمن میں مسمیٰ کے جزء پر اور دلالت التزام میں مسمیٰ کے خارج لازم پر دلالت ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے مسمیٰ کے جزء و خارج لازم پر دلالت مسمیٰ پر دلالت کے بعد ہوتی ہے اس لئے کہ مسمیٰ کے جزء و خارج لازم کی دلالت مسمیٰ کی دلالت کی فرع ہے۔ اور فرع کا وجود اصل کے بعد ہوتا ہے۔ لہٰذا دلالت تضمن والتزام کا وجود دلالت مطابقت کے وجود کے بغیر ممکن نہیں ــ اسی دلیل کو علامہ قطب الدین رازی نے اس طرح بیان فرمایا ہے کہ دلالتِ تضمن والتزام دلالتِ مطابقت کے تابع ہے (صغریٰ) اور تابع اس حیثیت سے کہ تابع ہے متبوع کے بغیر پایا نہیں جاتا (کبریٰ)، صغریٰ کی دلیل یہ ہے کہ دلالت تضمن میں مسمیٰ کے جزء پر دلالت ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے شئ کا جزء شئ کے تابع ہوتا ہے۔ اسی طرح دلالت التزام میں مسمیٰ کے خارج لازم پر دلالت ہوتی ہے اور شئ کا خارج لازم شئ کے تابع ہوتا ہے۔ کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ تابع متبوع پر مرتب ہوتا ہے اور وہ شئ جو کسی دوسرے پر مرتب ہو اس کا وجود اس دوسرے کے وجود کے بعد ہوتا ہے۔ اس مقدمہ کو حیثیت کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ اس سے تابع عام خارج ہو جائے جیسے حرارت آگ کے تابع ہے لیکن کبھی اس کے بغیر بھی پائی جاتی ہے جیسے آفتاب و حرکت میں۔ لیکن وہ حرارت جو آگ کے تابع ہے آگ کے بغیر نہیں پائی جاتی۔

قولہ جزء المسمیٰ۔ اعتراض دلالت تضمن والتزام کو لفظیہ وضعیہ میں شمار کرنا درست نہیں اس لئے کہ اس میں موضوع لہٗ کے جزء اور خارج لازم پر دلالت ہوتی ہے۔ اور لفظ سے موضوع لہٗ کا جزء یا خارج لازم مراد لینا مجاز ہے۔ اور مجاز لفظیہ وضعیہ میں سے نہیں ہے۔ ایک جواب یہ کہ لفظ سے جزء یا خارج لازم مراد لینا موضوع لہٗ کے ضمن میں ہوتا ہے مستقلاً نہیں۔ اور مجاز مستقلاً مراد لینے سے لازم آتا ہے۔ دوسرا جواب یہ کہ مجاز لفظیہ وضعیہ میں سے ہے کیونکہ علامہ ملا حسن نے اس کو مطابقت میں شمار کیا ہے اور مطابقت از قسم لفظیہ وضعیہ ہے۔ لیکن اس جواب کو رد کیا جا سکتا ہے کہ علامہ ملا حسن نے جو مجاز کو مطابقت میں شمار کیا ہے مطلقاً نہیں بلکہ مطابقت میں موضوع لہٗ کو عام قرار دے کر کہ وہ شخصی بھی ہوتا ہے اور نوعی بھی اور موضوع لہٗ نوعی میں مجاز داخل ہے۔

قولہ فرع الدلالۃ۔ اس عبارت سے اس قیاس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ ان التضمن و الالتزام تابعان للمطابقۃ (صغریٰ) وکل تابع لایوجد بدون المتبوع (کبریٰ) من حیث انہٗ تابع یعنی تضمن والتزام مطابقت کے تابع ہیں اور ہر وہ تابع اس حیثیت سے کہ تابع ہے متبوع کے بغیر پایا نہیں جاتا۔ لہذا تضمن والتزام مطابقت کے بغیر پائی نہیں جائیں گی۔ لیکن صغریٰ اس لئے کہ تضمن والتزام میں سے ہر ایک کی تعریف سے تابع ہونا ظاہر ہے۔ لیکن کبریٰ اس لئے کہ تابع متبوع پر مرتب ہوتا ہے۔ اور جو کسی شئ پر مرتب ہو اس کا وجود بعد میں ہوتا ہے۔

قولہ سواء کانت الخ۔ اس تعمیم سے اس اعتراض مقدر کے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ تضمن والتزام کیلئے مطابقت کا ہونا کوئی ضروری نہیں کیونکہ جائز ہے کہ لفظ اپنے مسمیٰ کے جزء یا خارج لازم میں مشہور ہونے کی وجہ سے اس کا مسمیٰ متروک ہو گیا ہو اور اس کا جب بھی استعمال کیا جائے تو اس سے مسمیٰ کا جزء یا خارج لازم سمجھا جاتا ہو۔ لہذا اس تقدیر پر دلالت تضمن والتزام پائی جائیں گی دلالت مطابقت نہیں۔ جواب کا حاصل یہ کہ دلالت تضمن والتزام کے ساتھ جو مطابقت پائی جاتی ہے اس سے مراد عام ہے خواہ محققاً ہو یا مقدراً۔ لیکن محققاً بایں طور کہ جب بھی لفظ بولا جائے تو اس سے مسمیٰ مراد لیا جائے اور جزء یا خارج لازم بالتبع سمجھا جائے۔ مقدراً بایں طور کہ جب بھی لفظ بولا جائے تو اس سے اگرچہ مسمیٰ کا جزء یا خارج لازم سمجھا جائے۔ لیکن اگر لفظ سے مسمیٰ کا ارادہ کیا جائے تو اس پر مطابقۃً دلالت کرے۔

قولہ ولا عکس اذ یجوز ان یکون للفظ معنی بسیط لا جزء لہٗ ولا لازم لہٗ فتتحقق المطابقۃ بدون التضمن والالتزام ولو کان لہٗ معنی مرکب لا لازم لہٗ تحقق التضمن بدون الالتزام ولو کان لہٗ معنی بسیط لہٗ لازم تحقق الالتزام بدون التضمن والتزام غیر واقع فی شئ من الطرفین۔

ترجمہ:۔ کیونکہ جائز ہے کہ لفظ کا ایک ایسا معنی ہو جو بسیط ہو جس کا نہ کوئی جزء ہو اور نہ لازم۔ تو اس وقت دلالت مطابقت تضمن والتزام کے بغیر پائی جائے گی۔ اور اگر لفظ کا ایک ایسا معنی ہو جو مرکب ہو جس کا کوئی لازم نہ ہو تو دلالت تضمن بغیر التزام کے پائی جائے گی۔ اور اگر لفظ کا ایک ایسا معنی ہو جو بسیط ہو اور جس کا کوئی لازم ہو تو دلالت التزام بغیر تضمن کے پائی جائے گی لہذا دلالت تضمن والتزام میں سے کسی میں استلزام واقع نہیں۔

تشریح:۔ قولہ اذ یجوز الخ۔۔۔ یہ دعویٰ ثانی (دلالت مطابقت کو تضمن والتزام لازم نہیں) کی دلیل ہے۔ یہ اگرچہ بظاہر ایک دعویٰ معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں دو دعوے ہیں۔ ایک یہ کہ دلالت مطابقت کو تضمن لازم نہیں۔ دوسرا یہ کہ دلالت مطابقت کو التزام لازم نہیں۔ دعویٰ اول کی دلیل یہ کہ جائز ہے ایک لفظ ایسا ہو جس کا معنی موضوع لہ بسیط ہو اور ذہن و خارج کسی میں بھی اس کے اجزاء نہ ہوں تو جب اس کے اجزاء نہ ہوں گے تو جزء پر اس کی دلالت نہ ہوگی۔ اور جب جزء پر دلالت نہیں تو دلالت مطابقت بغیر تضمن کے پائی جائے گی۔ جیسے واجب تعالیٰ اور عقول عشرہ میں۔ دعویٰ دوم کی دلیل یہ کہ جائز ہے ایک لفظ ایسا ہو جس کا کوئی لازم ذہنی نہ ہو۔ اور جب لازم ذہنی نہیں تو لفظ کی دلالت صرف اس کے مسمیٰ پر ہوگی۔ اور جب مسمیٰ پر ہوگی تو دلالت مطابقت پائی جائے گی دلالت التزام نہیں۔ اس مقام پر امام رازی کا یہ مشہور اعتراض ہے کہ جہاں بھی دلالت مطابقت یا تضمن ہوگی دلالت التزام کا ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ ہر شئی کیلئے کوئی نہ کوئی لازم ضرور ہوتا ہے کہ جب بھی لفظ اپنے مسمیٰ یا جزء پر دلالت کرتا ہے تو لازم پر ضرور دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ ہر شئی کیلئے کم سے کم اس امر کا ہونا ضروری ہے کہ وہ اپنا غیر نہیں۔ مثلاً انسان کیلئے لازم ہے کہ وہ غیر انسان نہیں۔ حیوان کیلئے یہ لازم ہے کہ وہ غیر حیوان نہیں۔ جواب:۔ لازم کی دو قسمیں ہیں ایک بیّن دوسری غیر بیّن۔ لازم بیّن وہ ہے کہ جب ملزوم کا تصور ہو تو اس کا تصور ضروری ہو۔ اور لازم غیر بیّن وہ ہے کہ جب ملزوم کا تصور ہو تو اس کا تصور ضروری نہ ہو۔ اور یہاں لازم سے مراد لازم بیّن ہے اور شئی کا اپنا غیر نہ ہونا لازم غیر بیّن ہے۔ اس لئے کہ بسا اوقات شئی کا تصور کیا جاتا ہے لیکن غیر کا تصور نہیں ہوتا۔۔۔ تو جب غیر کا تصور نہیں تو اس کے غیر نہ ہونے کا تصور بدرجۂ اولیٰ نہ ہوگا۔

قولہ فتحقق بہذا الخ۔۔۔ یعنی دلالت مطابقت، دلالت تضمن والتزام کے بغیر پائی جاتی ہے۔ اور دلالت تضمن والتزام دلالت مطابقت کے بغیر نہیں پائی جاتیں۔ دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ دلالت مطابقت عام اور دلالت تضمن والتزام خاص۔ اس لئے کہ اگر کسی لفظ کے معنی کا جزء ہو اور اس کا کوئی خارج لازم ہو تو وہ دونوں کا مادۂ اجتماع

ہوگا جیسے انسان۔ اور اگر کوئی لفظ ایسا بسیط ہو یعنی جس کا کوئی جزء نہ ہو اور نہ کوئی خارج لازم ہو تو وہ مادۂ افتراق ہوگا۔ یعنی اس پر دلالت مطابقت صادق آئے گی دلالت تضمن والتزام نہیں جیسے لفظ اللہ بسیط ہے اس کیلئے ذہن وخارج کسی میں بھی اجزاء نہیں اور نہ اس کا کوئی لازم ہے کیونکہ وہ واجب ہے اور واجب کیلئے کوئی چیز لازم نہیں ہوتی۔ فتدبر۔

قولہ[۳] ولو کان لہ معنی مرکب الخ ــــ یہ دعوئ ثالث (دلالت تضمن کو التزام لازم نہیں) کی دلیل ہے۔ جس کا حاصل یہ کہ ممکن ہے ایک لفظ ایسا ہو جس کا معنی مرکب ہو اور اس کا کوئی خارج لازم نہ ہو تو دلالت تضمن پائی جائے گی التزام نہیں۔

قولہ[۴] ولو کان لہ معنی بسیط الخ ــــ یہ دعوئ رابع (دلالت التزام کو دلالت تضمن لازم نہیں) کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ممکن ہے ایک لفظ ایسا ہو جس کا معنی بسیط ہو اور اس کا کوئی خارج لازم ہو تو دلالت التزام پائی جائے گی تضمن نہیں۔ جیسے نقطہ بسیط ہے کہ وہ انقسام کو قبول نہیں کرتا۔ لیکن خط اس کیلئے لازم ہے۔ اس لئے کہ نقطہ خط کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ نقطہ خط کا طرف ہے اور طرف ذو طرف کے بغیر پایا نہیں جاتا۔ اور جیسے عمی بسیط ہے اور بصر اس کا لازم۔

قولہ[۵] فالاستلزام غیر الخ ــــ دلالت تضمن کی التزام سے اور التزام کی تضمن سے نفی صرف استلزام میں ہے وقوع وصدق میں نہیں۔ (جس طرح ان دونوں کی دلالت مطابقت سے اور دلالت مطابقت کی ان دونوں سے نفی صرف استلزام میں ہے وقوع وصدق میں نہیں) یعنی دلالت تضمن والتزام میں سے کوئی ایک دوسرے کو لازم نہیں ہے کہ اگر ایک صادق آئے تو دوسرے کا صادق آنا ضروری ہو، ایسا نہیں۔ ہاں البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ اگر ایک صادق آئے تو دوسری بھی صادق آئے اس اعتبار سے دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اس لئے کہ لفظ کا معنی اگر بسیط ہو اور اس کا کوئی لازم ذہنی ہو تو دلالت التزام صادق آئے گی تضمن نہیں۔ اور اگر لفظ کا معنی مرکب ہو اور لازم ذہنی نہ ہو تو دلالت تضمن صادق آئے گی التزام نہیں۔ اور اگر لفظ کا معنی مرکب ہو اور کوئی لازم ذہنی بھی ہو تو دلالت تضمن والتزام دونوں صادق آئیں گی۔

وَالْمَوْضُوْعُ اِنْ قُصِدَ بِجُزْئِہٖ الدَّلَالَۃُ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاہُ فَمُرَکَّبٌ

ترجمہ:۔ اور موضوع اگر اس کے جزء سے معنی کے جزء پر دلالت مقصود ہو تو مرکب ہے

قولہ والموضوع ای اللفظ الموضوع ان ارید دلالۃ جزء منہ علی جزء معناہ فہو المرکب الا فہو المفرد

ترجمہ:۔ یعنی اگر لفظ موضوع سے اس امر کا ارادہ کیا جائے کہ اس کے لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہے تو مرکب ہے ورنہ وہ مفرد ہے۔

تشریح:۔ قولہ اى اللفظ الموضوع الخ۔ موضوع کی تفسیر لفظ موضوع سے اس اعتراض مقدر کے جواب کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کی گئی ہے کہ موضوع کو مفرد و مرکب پر حصر کرنا درست نہیں اس لئے کہ دوال اربعہ بھی موضوع ہیں لیکن مفرد و مرکب میں سے کوئی نہیں۔ جواب یہ کہ موضوع سے یہاں مراد لفظ موضوع ہے اور دوال اربعہ اگرچہ موضوع ہیں لیکن لفظ موضوع نہیں۔ لہٰذا یہ مقسم ہی سے خارج ہیں۔ واضح ہو کہ مناطقہ کے نزدیک افراد و ترکیب بالذات معانی کی صفت ہیں اور الفاظ کی بالتبع۔ لہٰذا ان کے نزدیک مرکب کی تعریف یہ ہوئی کہ معنی کے لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرے اور مفرد کی تعریف یہ ہوئی کہ معنی کے لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہ کرے۔ اور اہل عربیہ کے نزدیک افراد و ترکیب بالذات الفاظ کی صفت ہیں اور معانی کی بالتبع۔ لہٰذا ان کے نزدیک مرکب کی یہ تعریف ہوئی کہ لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرے۔ اور مفرد کی تعریف یہ ہوئی کہ لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہ کرے۔ اور مصنف نے اہل عربیہ کے مسلک کو اختیار فرمایا ہے۔ کیونکہ ان کے محاورات و استعمالات مسلم و مصدق ہوتے ہیں، مناطقہ کے نہیں۔

قولہ[۲] ان ارید الخ۔ لفظ کا مفرد و مرکب ہونا دلالت کے تابع ہے اس لئے کہ اگر لفظ موضوع (وہ لفظ جس کی وضع معنی کیلئے ہو) کے جزء سے معنی کے جزء پر دلالت کا قصد ہو تو مرکب ہے۔ اور اگر معنی کے جزء پر دلالت کا قصد نہ ہو تو مفرد ہے مثلاً رامی الحجارۃ میں چونکہ رامی تیر کے پھینکنے والے پر دلالت کرتا ہے اور حجارۃ پتھر پر۔ اور دونوں کا مجموعہ رامی الحجارۃ کا معنی ہے اس لئے وہ مرکب ہے۔ لہٰذا مرکب کے تحقق کیلئے چار امور لازم ہوئے۔ ایک یہ کہ لفظ کا جزء ہو۔ دوسرا یہ کہ لفظ کے جزء کی دلالت معنی کے جزء پر ہو۔ تیسرا یہ کہ لفظ کے جزء کی دلالت معنی مقصود کے جزء پر ہو۔ چوتھا یہ کہ معنی مقصود کے جزء پر مقصود ہو۔ لہٰذا مرکب سے وہ امر خارج ہو گیا جس کا کوئی جزء نہ ہو، جیسے ہمزۂ استفہام۔ یا جزء ہو لیکن معنی پر دلالت نہ کرے جیسے زید و عمرو وغیرہ۔ یا معنی پر دلالت کرے لیکن وہ معنی مقصود کا جزء نہ ہو جیسے عبداللہ بحالت علمیت کا جزء یعنی عبد معنیٰ عبودیت پر دلالت کرتا ہے لیکن معنی مقصود یعنی ذات مشخصہ پر دلالت نہیں کرتا۔ یا معنی مقصود کے جزء پر دلالت کرے لیکن وہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے حیوان ناطق بحالت علمیت کا جزء یعنی حیوان مفہوم حیوان پر دلالت کرتا ہے اور مفہوم حیوان ماہیت انسانیہ کا جزء ہے اور ماہیت انسانیہ لفظ کے معنی مقصود یعنی ذات مشخصہ کا جزء ہے۔ لیکن حیوان کی دلالت مفہوم حیوان پر بحالت علمیت مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ اس تقدیر پر حیوان ناطق سے مقصود ذات مشخصہ ہے ماہیت انسانیہ نہیں۔ سوال

مفرد کی تعریف جامع اور مرکب کی تعریف مانع نہیں۔ اس لئے کہ مثلاً زید مفرد سے خارج ہو کر مرکب میں داخل ہو جاتا ہے کیونکہ ممکن ہے زید کی ز سے سر پر اور یا سے پیٹ و پیٹھ پر اور دال سے پیر پر دلالت کا ارادہ کیا جائے۔ لہٰذا لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرنے کی وجہ سے زید مفرد نہ رہا، مرکب ہو گیا۔ جواب ارادہ سے مراد یہاں پر ارادۂ صحیحہ ہے جو قانون وضع اور لغت کے موافق ہو، لہٰذا زید کے جزء کی دلالت کا ارادہ اگرچہ معنی کے جزء پر ممکن ہے لیکن یہ ارادہ قانون وضع اور لغت کے خلاف ہے اس لئے مرکب نہیں مفرد ہے۔ یاد رہے کہ مفرد و مرکب کا مقسم وہ لفظ ہے جو بالمطابقۃ دلالت کرے بالتضمن وبالالتزام نہیں۔ اور مصنف کا مقصود چونکہ یہاں پر حصول مرام کے ساتھ اختصار کلام ہے اس لئے انھوں نے مفرد و مرکب کی تعریف برسبیل استدلال فرمائی۔ حالانکہ تعریف برسبیل استقلال بیان کی جاتی ہے۔

قولہ جزء منہ الخ۔ اس مقام پر ایک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ مفرد کی تعریف جامع اور مرکب کی تعریف مانع نہیں ہے۔ اس لئے کہ اسماء نکرہ مثلاً رجلٌ فرسٌ حمارٌ وغیرہ مرکب کی تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ وہ اپنے اصل کلمہ کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کرتے ہیں اور تنوین کے اعتبار سے دوسرے معنی یعنی نکارت پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی لئے اسماء معربہ مثلاً زید و بکر وغیرہ مرکب کی تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ اپنے اصل کلمہ کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کرتے ہیں اور اعراب کے اعتبار سے دوسرے معنی یعنی فاعلیت ومفعولیت واضافت پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی طرح افعال مثلاً ضرب و نصر وغیرہ مرکب میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ اپنے مادے کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ اور ہیئت کے اعتبار سے دوسرے معنی یعنی زمانہ پر دلالت کرتے ہیں۔ جواب۔ جزء کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو مسموع و مرتب فی السمع ہو اور دوسری وہ جو مسموع و مرتب فی السمع نہ ہو۔ اور مرکب کی تعریف میں جزء سے پہلی قسم مراد ہے۔ اور ظاہر ہے اسماء نکرہ کے اجزاء ایسے نہیں کیونکہ ان کی تنوین مسموع و مرتب فی السمع نہیں ہوتی۔ یونہی اسماء معربہ و افعال کے اعراب و ہیئت بھی ایسی نہیں ہیں۔ لہٰذا وہ مرکب نہیں مفرد ہیں۔ سوال اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ اِضرِبْ اور زیدٌ ضَرَبَ میں ضربَ مفرد ہو جائیں کیونکہ ان کے اجزاء بھی مسموع و مرتب فی السمع نہیں ہوتے۔ حالانکہ ان کے مرکب ہونے کے سب قائل ہیں۔ جواب (۱) جزء مسموع و مرتب فی السمع سے مراد عام ہے خواہ تحقیقی ہو یا تقدیری۔ اور اِضرِب اور ضربَ کے اجزاء تقدیری ہیں کہ اِضرِب میں اَنا اور ضربَ میں ھُوَ مقدر ہے۔ (۲) جزء مسموع و مرتب فی السمع سے مراد عام ہے کہ بالفعل ہو یا بالقوہ اور اِضرِب اور ضربَ کے اجزاء اگرچہ بالفعل مسموع و مرتب فی السمع نہیں لیکن بالقوہ ضرور ہیں۔

قولہ[۱] فہو المرکب الخ ـــ مرکب، قول و مولف کو بھی کہا جاتا ہے لیکن قول کو مجازاً۔ اس لئے کہ قول حقیقۃً تلفظ کو کہا جاتا ہے اور مرکب متلفظ ہوتا ہے تلفظ نہیں۔ اور مولف کو مرکب اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں تالیف و ترکیب ہوتی ہے۔ مولف خاص ہے اور مرکب عام۔ اس لئے کہ مولف کے اجزاء کے درمیان مناسبت و الفت ملحوظ ہوتی ہے اور مرکب میں نہیں بلکہ وہ عام ہے خواہ مناسبت و الفت ہو یا نہ ہو۔ سوال۔ مفرد، مرکب پر طبعاً مقدم ہے لہٰذا اس کو ذکر میں بھی مقدم کرنا چاہئے۔ اور مصنف نے اس کو موخر کیوں فرمایا؟ جواب۔ مفرد و مرکب میں دو حیثیتیں ہیں ایک بحسب الذات دوسری بحسب المفہوم۔ بحسب الذات یہ ہے کہ جس پر مفرد صادق آئے جیسے زید و عمرو وغیرہ۔ اور بحسب المفہوم یہ ہے جس کے مقابل کوئی لفظ وضع کیا گیا ہو۔ جیسے کاتب کہ اس کا ایک مفہوم ہے یعنی شیٔ لہ الکتابت دوسری ذات ہے جس پر کاتب صادق آتا ہے اور وہ افراد انسان ہیں۔ لہٰذا مفرد جو مرکب پر طبعاً مقدم ہے آیا بحسب الذات ہے یا بحسب المفہوم۔ اگر بحسب الذات ہے تو تسلیم۔ لیکن یہاں پر اس کو تعریف میں موخر فرمایا ہے اور تعریف بحسب المفہوم ہوتی ہے بحسب الذات نہیں۔ اور اگر بحسب المفہوم ہے تو تسلیم نہیں۔ اس لئے کہ وہ قیود جو مرکب کے مفہوم میں ہیں وجودی ہیں اور مفرد کے مفہوم میں عدمی۔ اور وجود تصور میں عدم پر مقدم ہوتا ہے۔ اس لئے تعریف میں مرکب کو مفرد پر مقدم فرمایا اور اقسام و احکام میں موخر۔ اس لئے کہ اقسام و احکام ذات کے اعتبار سے ہوتے ہیں۔

فَالمرکبُ اِنَّما[۱] یتحقق بِاُمُورٍ اَربعٍ الاوّلُ اَن یکون للفظ جزءٌ وَالثانی اَن یکون لمعناہُ جزءٌ وَالثالثُ اَن یدلّ جزءُ اللفظِ علیٰ جزءِ معناہُ والرابعُ[۲] اَن تکونَ ہٰذہِ الدلالۃُ مرادۃً فبانتفاء کلٍّ من القیودِ الاربعۃِ یتحقق[۳] المفردُ فللمرکب قسمٌ واحدٌ وللمفردِ اقسامٌ اربعٌ الاوّل مالاجزءَ للفظ نحو ہمزۃِ الاستفہام وَالثانی مالاجزءَ لمعناہُ نحو لفظ اللّٰہ وَالثالث مالادلالۃَ لجزءِ لفظہٖ علیٰ جزءِ معناہُ کزیدٍ وعبد اللّٰہ[۴] علماً والرابع مایدلُّ جزءُ لفظہٖ علیٰ جزءِ معناہُ لکنّ الدلالۃَ غیرُ مقصودۃٍ کالحیوان[۵] الناطق علماً للشخص الانسانی۔

ترجمہ:۔ پس مفہوم مرکب چار امور سے مرکب ہوگا اول یہ کہ لفظ کا جزء ہو۔ اور دوم یہ کہ اس کے معنیٰ کا جزء ہو۔ اور سوم یہ کہ لفظ کا جزء اس کے معنیٰ کے جزء پر دلالت کرے اور چہارم یہ کہ یہ دلالت مراد (بھی) ہو۔ تو ان قیود اربع میں سے ہر ایک کے انتفاء سے مفہوم مفرد پایا جائے گا۔ لہٰذا مفہوم مرکب کی ایک قسم ہے اور مفرد کی چار قسمیں۔ اول یہ کہ لفظ کا جزء نہ ہو جیسے ہمزۂ استفہام۔ اور دوم یہ کہ اس کے معنیٰ کا جزء نہ ہو جیسے لفظ اللّٰہ۔ اور سوم یہ کہ اس کے لفظ کا جزء معنیٰ کے جزء پر دلالت نہ کرے جیسے زید اور عبد اللّٰہ علم ہونے کی صورت میں۔ اور چہارم یہ کہ اس کے لفظ کا جزء معنیٰ کے جزء پر دلالت کرے لیکن وہ

دلالت مقصود نہ ہو جیسے حیوان ناطق شخص انسانی کے علم ہونے کی صورت میں۔

تشریح:۔ قولہ[۱] انما یتحقق الخ ۔ مرکب کی تعریف مذکور سے معلوم ہوا کہ وجود مرکب کیلئے چار امور کا ہونا ضروری ہے۔ (۱) لفظ کا جزء ہو۔ لہذا اگر لفظ کا جزء نہ ہو تو مرکب نہ ہوگا۔ جیسے ہمزۂ استفہام۔ (۲) معنی کے جزء پر دلالت کرے۔ لہذا اگر معنی کے جزء پر دلالت نہ کرے تو مرکب نہ ہوگا جیسے ناطق۔ (۳) لفظ کا جزء معنی مقصود کے جزء پر دلالت کرے۔ لہذا اگر معنی مقصود کے جزء پر دلالت نہ کرے تو مرکب نہ ہوگا جیسے عبداللہ بحالت علمیت کا جزء عبد ہے جو معنیٔ عبودیت پر دلالت کرتا ہے لیکن وہ معنیٔ مقصود یعنی ذات مشخصہ کا جزء نہیں۔ (۴) لفظ کے جزء کی دلالت جو معنیٔ مقصود کے جزء پر ہے وہ دلالت مراد و مقصود بھی ہو، لہذا وہ دلالت اگر مراد و مقصود نہ ہو تو مرکب نہ ہوگا جیسے حیوان ناطق بحالت علمیت کا معنی ماہیت انسانیہ مع التشخص ہے۔ لہذا اس کے جزء یعنی حیوان کی دلالت معنیٔ مقصود یعنی شخص انسانی کے جزء پر ہے اس لئے کہ وہ مفہوم حیوان پر دلالت کرتا ہے، اور مفہوم حیوان، ماہیت انسانیہ کا جزء ہے اور ماہیت انسانیہ معنیٔ مقصود کا جزء ہے لیکن حیوان کی دلالت مفہوم حیوان پر مقصود نہیں۔ کیونکہ حیوان ناطق سے مقصود ذات مشخصہ ہے اس لئے وہ مرکب نہیں۔ لہذا تعریف میں تمام قیود اربعہ مذکورہ کے انتفاء یا ہر ایک کے انتفاء سے مرکب کا انتفاء لازم آئے گا۔ کیونکہ مرکب کا مفہوم، مفہوم مقید ہے اور مقید کا انتفاء دو طریقے سے ہوتا ہے۔ ایک تمام امور کے انتفاء سے۔ دوسرا امر واحد کے انتفاء سے۔ اور یہاں دونوں ہی طریقوں سے مرکب کا انتفاء لازم آتا ہے کیونکہ قیود اربعہ تعریف مرکب کیلئے مقومات کی مثل ہیں۔ اور مقومات شیٔ کے انتفاء سے شیٔ کا انتفاء لازم آتا ہے جیسے ناطق کے انتفاء سے انسان کا انتفاء لازم آتا ہے۔

قولہ[۲] والرابع ان تکون الخ ۔ اس سے اس امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ دلالت، ارادہ سے عام ہے اس لئے کہ اگر کوئی شخص کسی لفظ کا عالم ہو اور اس کا معنی بھی اس کے ذہن میں موجود ہو تو جب وہ اس لفظ کا تصور کرے گا تو اس کو اس کے معنی کا بھی تصور ہو جائے گا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ۔ کہ وہ معنی اس کی مراد بھی ہو۔ مثلاً اگر کوئی کسی لفظ مشترک کا عالم ہو اور اس کے تمام معنی بھی اس کے ذہن میں موجود ہوں تو جب وہ اس لفظ کا تصور کرے گا تو اس کو تمام معنی کا بھی تصور ہو جائے گا اگرچہ ان کی مراد ان میں سے صرف ایک معنی ہے۔ کیونکہ لفظ مشترک سے بیک وقت تمام معنی مراد نہیں لیا جاتا ۔

قولہ[۳] یتحقق المفرد الخ ۔ یعنی قیود اربعہ میں سے ہر ایک کے انتفاء سے جب مرکب کا انتفاء ہوتا ہے تو مفرد کا تحقق لازم آئے گا کیونکہ جو لفظ بالمطابقۃ دلالت کرتا ہے آیا مفرد ہوتا ہے یا مرکب۔ اس کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں جیسا کہ حصر عقلی سے ظاہر ہے۔

قولہ[۴] عبداللہ علما ۔ علماً کی قید احترازی ہے اس سے وہ عبداللہ خارج ہو گیا جو علم نہیں۔ اور اس کو اس لئے خارج کیا گیا کہ وہ مفرد نہیں مرکب ہوتا ہے کیونکہ اس کے لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ کالحیوان الناطق — یعنی حیوان ناطق مفرد بھی ہو سکتا ہے اور مرکب بھی۔ اس لئے کہ اگر وہ کسی شخص انسانی کا علم ہو تو مفرد ہوگا۔ اور اگر علم نہیں تو مرکب ہوگا۔ کیونکہ اس کے لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہے۔

اِمّا تامٌّ خبرٌ اَو انشاءٌ و اِمّا ناقصٌ تقییدیٌّ اَو غیرُہٗ و الّا فمفردٌ

ترجمہ :- یا تام خبر ہے یا انشاء اور یا ناقص تقییدی ہے یا غیر تقییدی ورنہ مفرد ہے۔

قولہ اما تام[1] ای یصح السکوت علیہ کزید قائم قولہ خبر ان احتمل الصدق والکذب[2] ای یکون من شانہ ان یتصف بہا بان یقال لہ صادق او کاذب قولہ او انشاء ان[3] لم یحتملہا۔ قولہ واما ناقص ان لم یصح السکوت علیہ قولہ تقییدی[4] ان کان الجزء الثانی قیداً للاول نحو غلام زید ورجل فاضل وقائم فی الدار قولہ او غیرہ[5] ان لم یکن الثانی قیداً للاول نحو خمسۃ عشر فی الدار قولہ والا فمفرد ای وان لم یقصد بجزء منہ الدلالۃ علی جزء معناہ۔

ترجمہ :- یعنی تام ہے جس پر سکوت صحیح ہو جیسے زید قائم خبر ہے۔ اگر صدق و کذب کا محتمل ہو یعنی جس کی شان یہ ہو کہ صدق و کذب کے ساتھ متصف ہو سکے۔ اس طریقے سے کہا جائے کہ وہ صادق ہے یا کاذب؛ انشاء ہے اگر صدق و کذب کا محتمل نہ ہو۔ ناقص ہے اگر اس پر سکوت صحیح نہ ہو۔ تقییدی ہے جزء ثانی اگر جزء اول کی قید ہو جیسے غلام زید اور رجل فاضل فی الدار۔ غیر تقییدی ہے جزء ثانی اگر جزء اول کی قید نہ ہو اور جیسے فی الدار۔ مفرد ہے اگر لفظ کے جزء سے معنی کے جزء پر دلالت مقصود نہ ہو۔

تشریح :- قولہ ای یصح الخ — مرکب کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ مرکب آیا تام ہوگا یا ناقص۔ اگر تام ہے تو خبر ہے یا انشاء۔ اگر ناقص ہے تو تقییدی ہے یا غیر تقییدی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مرکب (یعنی جس کے لفظ کا جزء معنی مقصود کے جزء پر دلالت کرتا ہے) آیا اس پر سکوت صحیح ہے یا نہیں۔ اگر سکوت صحیح ہے جیسے زیدٌ قائمٌ میں، تو مرکب تام ہے۔ وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔ اس لئے کہ وہ فائدہ دینے میں تام و مکمل ہوتا ہے۔ اور اگر سکوت صحیح نہیں جیسے غلامُ زیدٍ میں، تو مرکب ناقص ہے۔ اس کی بھی وجہ تسمیہ ظاہر ہے اس لئے کہ وہ فائدہ دینے میں ناقص و نامکمل ہوتا ہے۔ اور وہ جس پر سکوت صحیح ہے آیا صدق و کذب کا محتمل ہے یا نہیں۔ اگر محتمل ہے جیسے العلم نورٌ میں تو خبر و قضیہ ہے۔ اور اگر محتمل نہیں جیسے اِشرب الماء میں، تو انشاء ہے۔ اور جس پر سکوت صحیح نہیں آیا اس کا جزء ثانی اول کی قید ہے یا نہیں۔ اگر قید ہے جیسے رجلٌ فاضلٌ میں تو تقییدی ہے۔ اور اگر قید نہیں

ہے فی الدار میں، تو غیر تقییدی کا ہے۔ دونوں کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔ سوال مرکب تام کی تعریف مشہور ما یفیدُ فائدۃً تامۃً سے شارح نے کیوں عدول کیا؟ جواب۔ تعریف مشہور پر چونکہ یہ اشکال وارد ہوتا تھا کہ فائدہ تامہ سے مراد آیا فائدہ جدیدہ ہے یا فائدہ کاملہ۔ اگر فائدہ جدیدہ ہے تو لازم آئے گا کہ اَلسماءُ فوقنا اور اَلارضُ تحتنا وغیرہ مرکب تام ہونے سے خارج ہو جائیں۔ کیونکہ ان سے بھی فائدہ جدیدہ حاصل نہیں ہوتا۔ اور اگر مراد فائدہ کاملہ ہے تو ضرب زیدٌ و قتل بکرٌ وغیرہ مرکب تام ہونے سے خارج ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ فائدہ تام ضرب زیدٌ وقتل بکرٌ عمرواً فی الدار سے ہوتا ہے اس لئے شارح نے تعریف مشہور سے عدول کیا (بقیہ صفحہ ۸۷، پر)

قولہ ای یکون من شانہ الخ ۔۔۔ یہ جواب ہے اس اعتراض مقدر کا کہ خبر کی تعریف احتمال صدق و کذب سے کرنا صحیح نہیں۔ اس لئے کہ وہ قول جو صرف صادق ہو کاذب نہ ہو۔ مثلاً اللّٰہُ موجودٌ، محمدٌ خاتم النبیین، رسول اللّٰہ شفیعٌ وغیرہ خبر ہونے سے خارج ہو جاتا ہے۔ اسی طرح قول جو صرف کاذب ہو صادق نہ ہو مثلاً الارضُ فوقنا و السماءُ تحتنا وغیرہ خبر ہونے سے خارج ہو جاتا ہے۔ حالانکہ اس کے خبر ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ جواب کا حاصل یہ کہ احتمال صدق و کذب سے مراد یہ کہ اس کی ماہیت صدق و کذب کے ساتھ متصف ہو اور جس کو بعض فرد میں صادق یا کاذب کہا جاسکے۔ اور قول مذکور مثلاً اللّٰہُ موجودٌ اور الارض فوقنا جو صرف صادق یا صرف کاذب ہے بعض فرد کے اعتبار سے نفس ماہیت کے اعتبار سے نہیں کیونکہ اس کی ماہیت اب بھی صدق و کذب کے ساتھ متصف ہے کیونکہ اگر خارج سے قطع نظر کر کے اس کی ماہیت کی طرف نظر کی جائے تو عقل بھی اس کے صادق ہونے کا حکم دیتی ہے اور کبھی کاذب ہونے کا۔ بعض نے اس کا جواب یہ بھی دیا ہے کہ صدق و کذب میں واؤ واصلہ سے مراد اَوْ فاصلہ ہے لہٰذا معنی یہ ہے " خبر وہ ہے جو صدق یا کذب کا احتمال رکھے " لہٰذا جو خبر صادق ہوگی وہ صرف صدق کا احتمال رکھے گی۔ اور جو کاذب ہوگی وہ صرف کذب کا احتمال رکھے گی۔ لیکن یہ جواب تحقیق سے بعید ہے اس لئے کہ جو خبر صادق ہوگی اس کے لئے احتمال صدق کہنا درست نہ ہوگا۔ یوں ہی جو کاذب ہوگی اس کے لئے احتمال کذب کہنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے بہتر جواب وہی ہے جس کو شارح نے پہلے بیان کیا ہے۔

قولہ ان لم یحتملہا ۔ یعنی مرکب تام انشاء ہے اگر صدق و کذب کا احتمال نہ رکھے۔ یعنی کسی واقعہ کی حکایت نہ کرے بلکہ سرے سے کوئی نئی بات پیدا کرے۔ اسی مناسبت سے اس کو انشاء کہا جاتا ہے، اس لئے کہ انشاء کا معنی پیدا کرنا ہے جیسے اُطلبوا العلمَ، اِقروا الصلوٰۃ وغیرہ کسی واقعہ کی حکایت نہیں کرتا ۔ بلکہ سرے سے علم کی طلب اور نماز کے پڑھنے کا حکم پیدا کرتا ہے۔ انشاء کی چند قسمیں ہیں جس کی دلیل حصر یہ ہے کہ وہ آیا فعل کی طلب پر وضعی طور پر دلالت کرتا ہے یا نہیں۔ اگر دلالت کرتا ہے تو اس کی تین صورتیں ہیں۔ آیا استعلاء کے طور پر ہے یا تساوی یا خضوع کے طور پر۔ اگر استعلاء کے طور پر ہے تو امر ہے۔ اور اگر تساوی کے طور پر ہے تو التماس ہے۔ اور اگر خضوع کے طور پر ہے تو سوال و دعا ہے۔ اور اگر طلب فعل پر وضعی طور پر دلالت نہیں کرتا ہے تو تنبیہ ہے۔ اس میں تمنی، ترجی، ندا،

تعجب، قسم داخل ہیں جیسا کہ نحو کی ابتدائی کتابوں میں موجود ہے۔

قولہ ان کان الجزء الثانی الخ ــ یعنی مرکب ناقص (جس پر سکوت صحیح نہیں) دو حال سے خالی نہیں۔ آیا اس کا جزء ثانی اول کی قید ہے یا نہیں۔ اگر قید ہے تو مرکب تقئیدی ہے جیسے رسول اللہ، رجلٌ فاضلٌ وغیرہ وجہ تسمیہ ظاہر ہے کیونکہ اس میں ایک جزء دوسرے جزء کی قید ہوتا ہے۔ مرکب تقئیدی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اضافی دوسری توصیفی۔ مرکب اضافی وہ ہے جس کا دوسرا جزء مضاف الیہ اور پہلا مضاف ہو یعنی پہلا جزء دوسرے جزء کے بغیر نہ پایا جائے جیسے غلامُ زیدٍ۔ اور مرکب توصیفی وہ ہے جس کا دوسرا جزء صفت اور پہلا موصوف ہو۔ یعنی دوسرا جزء پہلے جزء کی کیفیت یا حالت بتلائے جیسے رجلٌ فاضلٌ۔ سوال:۔ مرکب اضافی کی ایک مثال بیان کی گئی اور توصیفی کی دو، ایسا کیوں؟ جواب:۔ صفت کبھی چونکہ مفرد ہوتی ہے اور کبھی جملہ۔ اس لئے ایک مثال مفرد کی بیان کی گئی اور دوسری جملہ کی۔ برخلاف مضاف الیہ کہ وہ اکثر مفرد ہوتا ہے اس لئے ایک ہی مثال پر اکتفا کیا گیا۔

قولہ ان لم یکن الثانی الخ ــ یعنی جزء ثانی اگر اول کی قید نہ ہو تو مرکب غیر تقئیدی ہے۔ وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔ اس لئے کہ اس میں کوئی بھی جزء کسی دوسرے جزء کی قید نہیں ہوتا ــ جیسے فی الدار اور خمسۃ عشر میں دار اور عشر لفظ فی اور خمسۃ کی قید بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے ــ سوال:۔ فی الدار میں جزء ثانی اول کی قید ہے۔ اس لئے کہ لفظ فی مطلق ظرفیت کیلئے موضوع ہے۔ اور مطلق کو جب کسی شیٔ کے ساتھ ضم کیا جائے تو مقید ہو جاتا ہے اور وہ شیٔ اس مطلق کی قید ہوتی ہے۔ لہٰذا فی الدار (میں لفظ فی مقید اور دار اس کی قید ہونے کی وجہ سے) مرکب تقئیدی ہے۔ جواب:۔ لفظ فی ظرفیت جزئیہ کیلئے موضوع ہے مطلق ظرفیت کے لئے نہیں۔ اس لئے کہ لفظ فی حرف ہے اور حرف کا معنی بلا ضم کلمۂ اخری حاصل نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا دار سے پہلے فی کا معنی حاصل ہی نہیں۔ اس لئے دار فی کے واسطے قید نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ قید کیلئے ضروری ہے مقید کا معنی پہلے سے حاصل ہو۔ اور فی الدار میں فی کا معنی دار سے پہلے حاصل نہیں۔ ہاں اگر یوں کہا جائے خلف الدار تو دار خلف کیلئے قید بن سکے گا۔ کیونکہ خلف کا معنی (جو کہ مطلق ظرف ہے) دار سے پہلے حاصل ہے۔ اس لئے کہ خلف اسم ہے اور اسم اپنے معنی میں مستقل ہوتا ہے، دوسرے کلمہ کا محتاج نہیں۔ سوال:۔ مرکب غیر تقئیدی کیلئے ایک مثال کافی تھی دو مثالیں کیوں بیان کی گئیں؟ جواب:۔ دو وجہوں سے۔ ایک اس امر کو بیان کرنے کیلئے کہ جزء اول کبھی اسم ہوتا ہے اور کبھی اسم کا غیر۔ دوسری وجہ اس امر کو بیان کرنے کیلئے کہ جزء اول کبھی حرف ہوتا ہے اور کبھی اسم

وھو ان استقل فمع الدلالۃ بھیئتہ علی احد الازمنۃ الثلثۃ کلمۃ وبدونھا اسم والا فاداۃ

ترجمہ:۔ اور مفرد اگر مستقل ہے تو اپنی ہیئت کے اعتبار سے تینوں زمانوں میں سے کسی ایک پر دلالت کے ساتھ ہے تو کلمہ۔ اور اگر اس کے بغیر ہے تو اسم۔ ورنہ اداۃ ہے۔

قولہ وھو ان استقل فی الدلالۃ علی معناہ بان لایحتاج فیھا الی ضم ضمیمۃ قولہ بھیئتہ بان یکون بحیث کلما تحققت ھیئتہ الترکیبیۃ فی مادۃ موضوعۃ متصرفۃ فیھا فھم واحد من الازمنۃ الثلثۃ مثلاً ھیئۃ نصر ھی المشتملۃ علی ثلثۃ حروف مفتوحۃ متوالیۃ کلما تحققت فھم الزمان الماضی لکن بشرط ان یکون تحققھا فی ضمن مادۃ موضوعۃ متصرفۃ فیھا فلایرد النقض بنحو جسق وجحر قولہ کلمۃ فی عرف المنطقیین وفی عرف النحاۃ فعل قولہ والا فاداۃ ای وان لم یستقل فی الدلالۃ فاداۃ فی عرف المنطقیین و حرف فی عرف النحاۃ۔

ترجمہ:۔ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہو اس طریقہ سے کہ دلالت کرنے میں ضم ضمیمہ کا محتاج نہ ہو۔ معنی مستقل پر اس حیثیت سے دلالت کرے کہ جب اس کی ہیئت ترکیبیہ ایسے مادہ موضوعہ میں پائی جائے جس میں گردان واقع ہوتی ہے تو تینوں زمانوں میں سے کوئی ایک زمانہ سمجھا جائے مثلاً نصر کی ہیئت کہ ایسے یکے بعد دیگرے تین حروف مفتوحہ پر مشتمل ہے کہ جب وہ پائی جاتی ہے تو زمانہ گذشتہ سمجھا جاتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ہیئت کا تحقق کسی ایسے مادہ موضوعہ کے ضمن میں ہو جس میں گردان واقع ہوتی ہے۔ لہذا جسق وجحر کی مثل سے اعتراض وارد نہ ہوگا۔ منطقیوں کے عرف میں کلمہ ہے اور نحویوں کے عرف میں فعل۔ یعنی دلالت میں اگر مستقل نہ ہو تو منطقیوں کے عرف میں اداۃ ہے اور نحویوں کے عرف میں حرف۔

تشریح:۔ قولہ فی الدلالۃ علی معناہ الخ۔ مفرد کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم کی جاتی ہے کہ مفرد (جس کے لفظ کا جزء معنی مقصود کے جزء پر دلالت نہ کرے) دو حال سے خالی نہیں۔ آیا وہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہے یعنی ضم ضمیمہ کا محتاج ہے یا نہیں۔ اگر محتاج ہے تو منطقیوں کی اصطلاح میں اداۃ ہے اور نحویوں کی اصطلاح میں حرف۔ اور محتاج نہیں تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ آیا اپنی ہیئت کے ساتھ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک کی دلالت کرتا ہے یا نہیں۔ اگر کرتا ہے تو منطقیوں کی اصطلاح میں کلمہ ہے اور نحویوں کی اصطلاح میں فعل۔ اور اگر دلالت نہیں کرتا ہے تو اسم ہے۔ اس دلیل حصر سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہو گئی کہ اسم وہ مفرد ہے جو اپنے معنی پر دلالت کرنے میں کسی ضم ضمیمہ کا محتاج نہ ہو۔ اور

اپنی ہیئت کے اعتبار سے تینوں زمانوں میں سے کسی ایک پر دلالت نہ کرے جیسے محمد، شفیع، رسول وغیرہ اور کلمہ وہ مفرد ہے جو اپنے معنی پر دلالت کرنے میں کسی ضم ضمیمہ کا محتاج نہ ہو، اور اپنی ہیئت کے اعتبار سے تینوں زمانوں میں سے کسی ایک پر دلالت کرے جیسے ضرب، قتلَ وغیرہ۔ اور ادات وہ مفرد ہے جو اپنے معنی پر دلالت کرنے میں کسی ضم ضمیمہ کا محتاج ہو جیسے مِن، اِلیٰ وغیرہ۔ سوال:۔ کلمہ تین امور کے مجموعہ کا نام ہے۔ ایک مادہ، دوسرا زمانہ، تیسرا نسبت الیٰ فاعل مّا، مادہ حدث یعنی معنی مصدری پر دلالت کرتا ہے، یہ مستقل ہے۔ اور زمانہ اختلاف ہیئت ترکیبیہ سے بدلتے رہتا ہے۔ اور نسبت، فاعل مّا کا محتاج ہوتی ہے اور محتاج غیر مستقل ہوتا ہے۔ اور قاعدہ ہے جو مستقل وغیر مستقل سے مرکب ہو وہ غیر مستقل ہوتا ہے۔ لہٰذا کلمہ غیر مستقل ہوا، حالانکہ وہ مستقل ہے۔ جواب:۔ مستقل وغیر مستقل سے یہاں مراد عام ہے خواہ بالمطابقت ہو یا بالتضمن۔ اسم مستقل بالمطابقت ہے اور کلمہ بالتضمن۔ یعنی معنیٔ حدثی و مصدری کے اعتبار سے۔ اور تحقیق وہ ہے جس کو علماء کرام نے فرمایا ہے کہ کلمہ اس امر واحد اجمالی کا نام ہے جو امور ثلثہ مذکورہ کی طرف تحلیل کیا جاتا ہے۔ اور وہ امر واحد اجمالی مستقل ہے۔ سوال:۔ تعریف چونکہ باعتبار مفہوم ہوتی ہے اور مفہوم مرکب وجودی ہے۔ اور مفہوم مفرد عدمی اور وجودی، عدمی پر مقدم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ عدم وہ ہے جو وجود پر طاری ہوتا ہے۔ اس لئے مصنف نے مرکب کی تعریف کو مفرد کی تعریف پر مقدم فرمایا۔ لیکن تقسیم تو باعتبار ذات ہوتی ہے اور ذاتِ مفرد کو ذاتِ مرکب پر تقدم بالطبع حاصل ہے۔ اور وضع کو طبع کے مخالف کرنا خطا عند المحصلین سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا مصنف نے مرکب کی تقسیم کو مفرد کی تقسیم پر کیوں مقدم فرمایا؟ جواب:۔ مفرد کی تقسیم جو یہاں کی گئی ہے استقلالی ہے، اور مرکب کی تقسیم جو پہلے کی گئی ہے ضمنی و تبعی۔ اور تقسیم ضمنی حقیقۃً تقسیم نہیں ہوتی ۔ نیز مرکب کی قسمیں قلیل ہیں اور مفرد کی کثیر۔ اس لئے پہلے مرکب کی تقسیم کو بیان کیا گیا۔ یاد رہے کہ اسم و ادات کی تعریف جو مصنف نے بیان کی ہے بلاشبہ تمام لغت کے اسم و ادات کو شامل ہے۔ لیکن کلمہ کی تعریف سب کو شامل نہیں۔ اس لئے کہ وہ صرف لغت عرب کے ساتھ خاص ہے، غیر عرب کو شامل نہیں ہوتی ۔ کیونکہ غیر عرب میں اتحاد ہیئت کے باوجود زمانہ بدل جاتا ہے۔ جیسے آمد اور آید کہ دونوں کی ہیئت ایک ہے لیکن زمانہ بدلا ہوا ہے۔ پہلا ماضی پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا حال واستقبال پر۔ اور منطق کے قواعد چونکہ عام ہوتے ہیں اس لئے مصنف کو چاہئے کہ ایسی تعریف کریں جو لغت کے کلمہ کو شامل ہو جائے۔ مثلاً یوں کریں کہ لفظ مفرد محکوم علیہ اور محکوم بہ دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے تو اسم ہے جیسے الجھلُ ظلمۃٌ میں جہل محکوم علیہ اور العلم نورٌ میں نور محکوم بہ واقع ہے۔ اور اگر صرف محکوم بہ کی صلاحیت رکھتا ہے محکوم علیہ کی نہیں تو کلمہ ہے۔ جیسے زیدٌ ضربَ میں ضربَ محکوم بہ واقع ہے اور محکوم علیہ کی صلاحیت نہیں رکھتا ۔ اور اگر محکوم علیہ اور محکوم بہ میں سے کسی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو ادات ہے جیسے مِن، اِلیٰ وغیرہ

قولہ بان یکون بحیث الخ ۔ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ ہیئت ترکیبیہ آیا زمانہ پر دلالت کرتی ہے یا نہیں۔ اگر نہیں کرتی ہے تو لازم آتا تھا کہ ہیئت ترکیبیہ کے اختلاف سے زمانہ کا اختلاف نہ ہو حالانکہ اختلاف زمانہ اختلاف ہیئت ترکیبیہ ہی سے ہوتا ہے جیسا کہ نَصَرَ زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن جب اس کی ہیئت کو بدل کر یَنصُرُ کیا جائے تو اب ماضی پر نہیں، بلکہ حال یا استقبال پر دلالت کرے گا۔ اور اگر ہیئت ترکیبیہ زمانہ پر دلالت کرتی ہے تو لازم آئے گا کہ حجر اور جسق کی ہیئت ترکیبیہ بھی زمانہ پر دلالت کرے، کیونکہ ان کی ہیئت ترکیبیہ بھی نصر و ضرب کی ہیئت ترکیبیہ کی طرح ہے۔ حالانکہ حجر اسم ہے اور اسم زمانہ پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ اور جسق مہمل ہے۔ اور مہمل کا معنی ہی نہیں ہوتا ہے کہ زمانہ پر دلالت کرسکے۔ جواب کا حاصل یہ کہ ہیئت ترکیبیہ زمانہ پر دلالت کرتی ہے لیکن مطلق ہیئت ترکیبیہ نہیں۔ بلکہ وہ جو مادۂ موضوعہ متصرف فیہا میں موجود ہو۔ لہذا اگر وہ ہیئت ایسے مادہ میں موجود ہو جو معنی کیلئے موضوع ہو اور اس میں گردان بھی واقع ہو تو اس سے تینوں زمانوں میں سے کوئی ایک زمانہ ضرور سمجھا جائے گا۔ جیسے نصر کی ہیئت ترکیبیہ کہ ایسے تین حروف سے مرکب ہے جو یکے بعد دیگرے مفتوح ہیں۔ لہذا جب بھی یہ ہیئت ترکیبیہ پائی جائے گی اس سے زمانہ ماضی سمجھا جائے گا۔ کیونکہ وہ ہیئت ترکیبیہ ایسے مادہ میں موجود ہے جو معنی کیلئے موضوع اور اس میں گردان واقع ہے۔ سوال:۔ احمد میں ماضی کی ہیئت ترکیبیہ پائی جاتی ہے اور یَعمَلٌ میں مضارع کی ہیئت ترکیبیہ پائی جاتی ہے اور دونوں حمد وعمل سے مشتق ہیں۔ اور دونوں معنی کیلئے موضوع بھی ہیں۔ پہلا رسول گرامی کا علم پاک ہے اور دوسرا کام کرنے والے اونٹ کا علم ہے۔ لیکن ان کی ہیئت ترکیبیہ زمانہ پر دلالت نہیں کرتی ہے۔ ایسا کیوں؟ جواب:۔ وہ دونوں علم ہیں اور علم جامد ہوتا ہے اور جامع میں گردان واقع نہیں ہوتی، اس لئے ان کی ہیئت ترکیبیہ زمانہ پر دلالت نہیں کرتی ۔ سوال:۔ ہیئت بغیر مادہ کے دلالت نہیں کرتی ہے لہذا متن میں ہیئۃ کے ساتھ بمادتہ کو بھی بیان کرنا چاہئے تھا۔ جواب:۔ ہیئت کیلئے چونکہ مادہ شرط ہے اور ہیئت مشروط۔ اور جب متن میں مشروط کا ذکر کیا گیا تو شرط کا بھی ذکر ہو چکا۔ سوال:۔ کلمہ کی تعریف کو ہیئت سے کیوں مقید کیا گیا؟ جواب:۔ اس لئے کہ اس سے وہ امور خارج ہو جائیں جو مادہ کے اعتبار سے زمانہ پر دلالت کرتے ہیں جیسے لفظ زمان، امس، یوم، صبوح، غبوق وغیرہ

قولہ فلا یرد النقض الخ ۔ یعنی ہیئت ترکیبیہ سے جب وہ ہیئت مراد ہے جو مادۂ موضوعہ متصرفہ میں موجود ہو تو اب جسق وحجر وغیرہ سے اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جسق کی ہیئت ترکیبیہ مادۂ موضوعہ میں نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ مہمل ہے اور مہمل موضوع نہیں ہوتا ۔ اور حجر کی ہیئت ترکیبیہ اگرچہ مادۂ موضوعہ میں ہوتی ہے لیکن اس میں گردان واقع نہیں ہوتی۔

قولہ عرف المنطقیین الخ ۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو منطقیوں کے نزدیک کلمہ ہے وہ نحویوں کے نزدیک فعل ہے۔ اور جو نحویوں کے نزدیک فعل ہے وہ منطقیوں کے نزدیک کلمہ ہے۔

لیکن ایسا نہیں۔ اس لئے کہ فعل عام ہے جو مفرد و مرکب دونوں میں پایا جاتا ہے اور کلمہ خاص ہے جو صرف مفرد میں پایا جاتا ہے۔ لہٰذا اَضرِبُ و نَضرِبُ نحویوں کے نزدیک فعل ہوئے اور منطقیوں کے نزدیک کلمہ نہیں۔ اس لئے کہ وہ مرکب ہیں جن کے لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہے۔ ہمزہ و نون متکلم پر دلالت کرتے ہیں، اور ض ر ب معنیٰ مصدری یعنی مارنے پر۔ اور مرکب کلمہ نہیں ہوتا، کیونکہ وہ از قسم مفرد ہوتا ہے۔ اور اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ نحوی بالذات الفاظ سے بحث کرتا ہے اور معانی سے بالتبع۔ لہٰذا وہ الفاظ کو دیکھتا ہے کہ لفظ اَضرِبُ و نَضرِبُ میں یَضرِبُ کی طرح گردان ہوتی ہے لہٰذا یَضرِبُ کی طرح اَضرِبُ و نَضرِبُ بھی فعل ہیں۔ اور منطقی بالذات معانی سے بحث کرتا ہے اور الفاظ سے بالتبع۔ اس لئے وہ معانی کو دیکھتا ہے کہ اَضرِبُ و نَضرِبُ کے معنی مرکب ہیں کیونکہ ان کے لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ ای وان لم یستقل الخ ___ یعنی مفرد اگر اپنے معنیٰ کو دلالت کرنے میں مستقل نہ ہو یعنی ضم ضمیمہ کا محتاج ہو تو منطقیوں کے عرف میں ادات ہے اور نحویوں کے عرف میں حرف جیسے مِن، اِلٰی وغیرہ۔ اور اس بیان سے بھی بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ جو منطقیوں کے نزدیک ادات ہے وہ نحویوں کے نزدیک حرف ہے اور جو نحویوں کے نزدیک حرف ہے وہ منطقیوں کے نزدیک ادات ہے۔ لیکن ایسا نہیں۔ اس لئے کہ کلمات وجودیہ (جن کے معانی وجود پر دلالت کرتے ہیں) مثلاً کان، صار، اصبح وغیرہ منطقیوں کے نزدیک ادات ہیں، لیکن نحویوں کے نزدیک حرف نہیں بلکہ فعل ہیں۔ اس لئے کہ نحویوں کی نظر بالذات الفاظ کی طرف ہوتی ہے، لہٰذا جب وہ کلمات وجودیہ کے الفاظ کی طرف نظر کرتے ہیں تو ان کو عمل میں افعال کی طرح پاتے ہیں اس لئے وہ ان کو افعال کہہ دیتے ہیں۔ اور منطقیوں کی نظر بالذات معانی کی طرف ہوتی ہے لہٰذا جب وہ ان کے معانی کی طرف نظر کرتے ہیں تو ان کو عدم استقلال میں ادوات کی طرح پاتے ہیں اس لئے وہ ان کو ادوات کہہ دیتے ہیں۔ سوال کلمات وجودیہ جب منطقیوں کے نزدیک ادوات ہیں تو ان کو کلمات کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب:۔ وہ چونکہ گردان و زمانہ پر دلالت کرنے میں کلمات کے مشابہ ہوتے ہیں اس لئے ان کو مجازاً کلمات کہہ دیا جاتا ہے، ورنہ حقیقۃً ادوات ہیں۔

وَاَیضًا اِن اتحد معناہُ فمع تشخصہٖ وضعًا علمٌ

ترجمہ:۔ اور نیز مفرد کا معنی اگر متحد ہے تو اپنے تشخص وضعی کے ساتھ ہے تو علم ہے۔

قولہ وایضًا مفعول مطلق لفعل محذوف ای آض ایضًا ای رجع رجوعًا و فیہ اشارۃ الی ان ہذہ القسمۃ ایضًا لمطلق المفرد لا للاسم وفیہ بحث لانہ یقتضی ان یکون الحرف والفعل اذا کانا متحدی المعنیٰ داخلین فی العلم والمتواطی

والمشکک مع انہم لایسمونہا بہذہ الاسامی بل قد حقق فی موضعہ ان معناہا لایتصف بالکلیۃ والجزئیۃ فتامل فیہ قولہ ان اتحد ای وحد معناہ قولہ فمع تشخصہ ای جزئیتہ قولہ وضعاً ای بحسب الوضع دون الاستعمال لان ما یکون مدلولہ کلیاً فی الاصل ومشخصاً فی الاستعمال کاسماء الاشارۃ علی رای المصنف لایسمی علماً وہہنا کلام آخر وہو ان المراد بالمعنی فی ہذا التقسیم اما الموضوع لہ تحقیقاً او ما استعمل فیہ اللفظ سواء کان وضع اللفظ بازائہ تحقیقاً او تاویلاً فعلی الاول لایصح عد الحقیقۃ والمجاز من اقسام متکثر المعنی وعلی الثانی یدخل نحو اسماء الاشارۃ علی مذہب المصنف فی متکثر المعنی ویخرج عن افراد متحد المعنی فلاحاجۃ فی اخراجہا الی التقیید بقولہ وضعاً۔

ترجمہ:۔ ایضاً فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے۔ اصل میں یہ تھا آض ایضا یعنی رجع رجوعاً۔ اور ایضاً سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تقسیم بھی مطلق مفرد کی ہے اسم کی نہیں اور اس تقسیم میں بحث ہے۔ اس لئے کہ تقسیم کا اقتضاء یہ ہے کہ حرف و فعل جب متحد المعنی ہوں تو علم و متواطی و مشکک میں داخل ہوں۔ حالانکہ مناطقہ ان کو ان ناموں کے ساتھ موسوم نہیں کرتے۔ بلکہ اس کے مقام بحث میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ کلیت و جزئیت کے معنی کے ساتھ متصف نہیں ہوتے پس اس میں غور کیجئے۔ یعنی اس کا معنی اگر ایک ہو یعنی اپنے جزئی ہونے کے ساتھ۔ یعنی استعمال کے علاوہ وضع کے اعتبار سے بھی۔ اس لئے کہ لغت میں جس کا مدلول کلی ہو اور استعمال میں متشخص، اس کا نام علم نہیں رکھا جاتا ہے جیسے اسماء اشارہ بر مذہب مصنف علیہ الرحمہ۔ اور اس تقسیم میں دوسرا اعتراض بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ تقسیم میں معنی سے مراد آیا موضوع لہ تحقیقاً ہے یا وہ جس میں لفظ مستعمل ہو، خواہ اس کے مقابل لفظ کی وضع تحقیقاً ہو یا تاویلاً۔ پہلی تقدیر پر حقیقت و مجاز کو متکثر المعنی کے اقسام میں شمار کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور دوسری تقدیر پر اسماء اشارہ کی مثل بر مذہب مصنف متکثر المعنی میں داخل اور متحد المعنی کے افراد سے خارج ہو جائے گی۔ لہذا مصنف کو اسماء اشارہ کے نکالنے کیلئے وضعاً کی قید کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

تشریح:۔ قولہ مفعول مطلق الخ۔ ایضاً آض فعل کا مفعول مطلق ہے جو سماعاً محذوف ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے آض ایضاً الی تقسیم ثانی للمفرد یعنی رجع رجوعاً الی تقسیم ثان للمفرد۔ ممکن ہے ایضاً حال ہو لیکن اس تقدیر پر وہ معنی میں اسم فاعل کے ہوگا تقدیر عبارت یہ ہوگی اقول ایضاً یعنی راجعاً۔ اور ایضاً ایسی دو شئی کے درمیان استعمال کیا جاتا ہے جن کے درمیان توافق اور ایک دوسرے سے جدا ہونا ممکن ہو سکے، اور وہ یہاں متحقق ہے اس لئے کہ تقدیر عبارت یہ ہے المفرد علی ثلثۃ اقسام والیضاً قد یقسم بتقسیم آخر۔ یہاں پر تقسیم اول تقسیم آخر کے موافق اور ایک دوسرے سے جدا ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور جاء زیدٌ والیضاً مات میں چونکہ زید کے آنے اور مرنے میں کوئی توافق نہیں اس لئے یہاں پر ایضاً کا استعمال درست نہیں۔ ہاں البتہ اگر یوں کہا جائے جاء زیدٌ والیضاً ذہب تو درست ہو جائیگا کیونکہ آنے اور جانے میں توافق موجود ہے۔

قولہ[۲] وفیہ اشارۃ الخ ـــــ یعنی لفظ ایضاً سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ تقسیم مذکور کی طرح تقسیم
بھی مطلق مفرد کی ہے اسم کی نہیں۔ وجہ اشارہ یہ ہے کہ ایضاً کا معنی ما قبل کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور رجوع اس
وقت کیا جائے گا جبکہ اس تقسیم کا مقسم اور تقسیم مذکور کا مقسم دونوں ایک ہوں۔ اور تقسیم مذکور کا مقسم چونکہ مطلق
مفرد ہے اس لئے اس تقسیم کا مقسم بھی مطلق مفرد ہوگا۔ لہذا اس تقدیر پر ایضاً کا عطف ان استقل فمع الدلالۃ الخ پر
ہوگا۔ یہ بھی ممکن ہے اس کا عطف إن قُصِدَ بجزئہ الدلالۃ الخ پر ہو۔ لیکن اس تقدیر پر مطلق موضوع علم متواطی
مشکک وغیرہ ہوگا۔ اور موضوع کی چونکہ دو قسمیں ہیں مفرد و مرکب۔ لہذا مرکب کا بھی علم، متواطی، مشکک وغیرہ ہونا
لازم آئے گا۔ حالانکہ وہ ایسا نہیں ہوتا۔

قولہ[۳] وفیہ بحث الخ ـــــ یعنی اگر یہ تقسیم مطلق مفرد کی ہو تو مطلق مفرد چونکہ اسم وفعل وحرف کو شامل
ہے لہذا فعل وحرف جب متحد المعنی ہوں تو ان کا علم و متواطی و مشکک ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ وہ ایسا نہیں
ہوتے، کیونکہ علم و متواطی وہ مفرد ہوتا ہے جو کلی وجزئی ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور فعل وحرف کے
اندر کلی وجزئی ہونے کی صلاحیت ہی نہیں۔ کیونکہ یہ صلاحیت وہ رکھتا ہے جو محکوم علیہ ہو سکے۔ اس لئے کہ جو
کسی صفت کے ساتھ متصف ہو وہ اس صفت کا محکوم علیہ ہوتا ہے۔ اور فعل وحرف کے اندر محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت
ہی نہیں کما تقرر فی موضعہ۔ لہذا مطلق مفرد کو مقسم قرار دینا بھی درست نہیں۔ ممکن ہے اس کا جواب یہ دیا جائے
کہ مطلق مفرد کو مقسم قرار دیا جا سکتا ہے اس لئے کہ فعل بھی متواطی و مشکک و مشترک و منقول و حقیقت و مجاز ہوتا
ہے۔ کیونکہ مثلاً ذہبَ متواطی ہے اور وجدَ مشکک اور ضربَ مشترک ہے اور صلّٰی منقول اور نطقَ الانسانُ حقیقت
ہے اور نطقَ الحالُ مجاز۔ اسی طرح حرف بھی مشترک و حقیقت و مجاز ہوتا ہے اس لئے کہ مثلاً لفظ مِنْ ابتدا اور
تبعیض کے درمیان مشترک ہے اور لفظ فی حقیقت ہے جبکہ اس کو ظرف کے معنی میں استعمال کیا جائے۔ اور مجاز ہے
جبکہ علی کے معنی میں استعمال کیا جائے۔ تحقیق یہ ہے جیسا کہ وہ مشہور بھی ہے کہ مقسم مطلق مفرد ہی ہے مگر بعض افراد
(اسم) کے اعتبار سے۔ اس لئے کہ جو حکم بعض افراد کا ہے وہ مطلق کو دیا جا سکتا ہے کیونکہ اس میں عموم و اطلاق کی
شرط نہیں۔ برخلاف مفرد مطلق کہ اس میں عموم و اطلاق کی شرط ہے۔ اس لئے جب تک اس کے تمام افراد منقسم نہ ہو جائیں
اس کی طرف تقسیم کی نسبت کرنا درست نہیں۔ اور وجہ اس [illegible] (کہ تقسیم مطلق مفرد کی بعض افراد کے اعتبار سے
ہے) گذر چکی۔ کیونکہ فعل وحرف کے اندر محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت نہیں ہے اور جس کے اندر محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت
نہ ہو اس پر کلی وجزئی کا حکم لگانا بھی صحیح نہیں۔ اور جس پر یہ صحیح نہیں وہ علم و متواطی و مشکک بھی نہیں ہو سکتا۔

قولہ[۴] بل قد حقق الخ ـــــ یہ اس وہم کا ازالہ ہے کہ شارح کے قول (فعل وحرف جب متحد المعنی ہوں تو ان کا
علم، متواطی، مشکک ہونا چاہئے حالانکہ وہ ان ناموں کے ساتھ موسوم نہیں ہوتے) سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ فعل
حرف میں اگرچہ ان اقسام مذکورہ کا وقوع نہیں ـــ لیکن امکان ضرور ہے۔ ازالہ کا حاصل یہ کہ فعل وحرف میں جس طرح

اقسام مذکورہ کا وقوع نہیں اسی طرح امکان بھی نہیں۔ کیونکہ یہ ابھی گزرا کہ فعل و حرف کا معنی کلی و جزئی نہیں ہوتا، کیونکہ کلی و جزئی وہ ہوتا ہے جو محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت رکھے۔ اس لئے کہ جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو وہ اس صفت کا محکوم علیہ ہوتا ہے اور فعل و حرف کے اندر محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت ہی نہیں۔

قولہٗ فتامل فیہ ــــ اس عبارت سے بحث مذکور کے اس جواب کی طرف اشارہ ہے جو ابھی گزرا کہ مقسم بعض افراد اسم کے اعتبار سے مطلق مفرد ہے جو لا بشرط شئی کے مرتبہ میں ہے مفرد مطلق نہیں جو بشرط لا شئی کے مرتبہ میں ہے۔ اس لئے کہ اول میں جائز ہے جو حکم تقسیم میں بعض افراد کا ہے وہ مطلق کو دیا جا سکتا ہے، لیکن ثانی میں نہیں کہ جب تک اس کے تمام افراد منقسم ہو جائے مقسم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ نیز اس سے اس امر کی طرف بھی اشارہ ممکن ہے کہ فعل و حرف بھی متواطی مشکک وغیرہ ہو سکتے ہیں۔

قولہٗ ای وحد معناہ ــــ اس تفسیر سے اس وہم کے دفعیہ کی طرف اشارہ ہے کہ علم کو متحد المعنی کہا گیا ہے حالانکہ اتحاد علم کے منافی ہے۔ کیونکہ اتحاد اشتراک کو لازم ہے اور اشتراک کیلئے کم سے کم دو امر کا ہونا ضروری ہے اور علم میں صرف ایک امر ہوتا ہے۔ حاصل دفع یہ ہے کہ یہاں پر اتحاد سے مراد وہ نہیں جو اشتراک کو لازم ہو، بلکہ معنی کا واحد ہونا ہے۔ اور واحد ہونا عام ہے خواہ بالعدد ہو یا بالنوع۔ واحد بالعدد جیسے علم اور واحد بالنوع جیسے متواطی، مشکک۔ سوال:۔ علم کبھی مشترک بھی ہوتا ہے جیسے زید و عمر و بکر وغیرہ کہ ان کا معنی ایک نہیں کیونکہ چند آدمیوں کا نام رکھا جاتا ہے۔ جواب معنی کے ایک ہونے سے مراد یہ ہے کہ جس حیثیت سے وہ ہے اس کا معنی متعدد نہ ہو۔ لہٰذا وہ علم جو متعدد المعنی ہے اس کے علم ہونیکی حیثیت سے نہیں بلکہ وضع کے اعتبار سے ہے اور یہ علم ہونے کے منافی نہیں۔

قولہٗ ای جزئیتہ ــــ تشخص کی تفسیر جزئیت سے کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ تشخص کبھی کلی ہوتا ہے اور کبھی جزئی۔ اور یہاں پر تشخص سے مراد جزئی ہے۔ کیونکہ یہ علم کی تعریف ہے اور علم جزئی ہوتا ہے کلی نہیں۔

قولہٗ ای بحسب الوضع ــــ تشخص دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک وضعی (جو بوقت وضع پیدا ہوتا ہے جیسے زید و بکر میں) اور دوسرا استعمالی (جو بوقت استعمال پیدا ہوتا ہے۔ جیسے ہذا زید میں۔ ہذا کے اندر زید کے ساتھ استعمال کرنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔) اور علم ہونے کیلئے تشخص استعمالی کے علاوہ وضعی بھی ضروری ہے۔ کیونکہ وہ اسم جس کا مدلول وضع میں کلی ہو اور استعمال میں مشخص ہو، مصنف کے نزدیک علم کے ساتھ موسوم نہیں کیا جاتا۔ اور علامہ محب اللہ بہاری نے سلم العلوم میں علم ہونے کیلئے صرف تشخص استعمالی کو ضروری فرمایا ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک اسماء اشارہ و مضمرہ علم میں داخل ہیں اور مصنف کے نزدیک خارج۔ کیونکہ اسماء اشارہ و مضمرہ میں وضع عام ہوتی ہے اور موضوع لہ خاص۔ کما فی شرح السلم لملا مبین۔

قولہٗ ہٰہنا کلام الخ ــــ مفرد کی تقسیم میں (باعتبار اتحاد معنی و تکثر معنی) یہ اعتراض وارد ہوتا

ہوتا ہے کہ متن میں "ان اتحد معناہ وان کثر" میں معنی سے کیا مراد ہے؟ آیا تحقیقاً موضوع لہٗ ہے یا وہ جس میں لفظ استعمال کیا جائے اور جس میں لفظ استعمال کیا جاتے وہ عام ہے۔ آیا لفظ اس کے مقابل تحقیقاً موضوع ہے جیسے حقیقت میں۔ یا تاویلاً جیسے مجاز میں۔ بتقدیر اول (موضوع لہٗ مراد لینے کی صورت میں) حقیقت و مجاز کو از قسم متکثر المعنی شمار کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ حقیقت و مجاز کا معنی صرف ایک (موضوع لہ) ہوتا ہے۔ تعدد معنی استعمال کے اعتبار سے پیدا ہوتا ہے۔ اور بتقدیر دوم (مستعمل فیہ مراد لینے کی صورت میں) اسماء اشارہ برمذہب مصنف متکثر المعنی میں داخل ہوجائیں گے۔ لہٰذا ان کو وضعاً کی قید سے متحد المعنی سے خارج کرنا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ اخراج دخول کے بعد ہوتا ہے۔ اور جب یہ متحد المعنی میں داخل ہی نہیں تو خارج کرنا فضول ہوگا۔ ممکن ہے اس کا جواب یہ دیا جائے کہ معنی سے مراد موضوع لہٗ ہے۔ لیکن اس سے حقیقت و مجاز کا متحد المعنی میں داخل ہونا لازم نہیں آئے گا۔ اس لئے کہ وَان کثرَ میں ضمیر مرفوع سے مراد موضوع لہٗ نہیں بلکہ صنعت استخدام کے طور پر مستعمل فیہ ہے۔ (فائدہ) صنعت استخدام یہ ہے کہ لفظ کے دو معنی ہوں ایک جگہ ضمیر سے ایک معنی کیا جائے اور دوسری جگہ دوسرا معنی۔

مُتَوَاطٍ اِنْ تَسَاوَتْ اَفْرَادُہٗ وَمُشَکِّکٌ اِنْ تَفَاوَتَ بِاَوْلِیَّۃٍ اَوْ اَوْلَوِیَّۃٍ

ترجمہ:۔ مفرد کا معنی متحد اگر اپنے تشخص وضعی کے بغیر ہے تو متواطی ہے اگر ان کے افراد مساوی ہوں۔ اور مشکک ہے اگر اولیت و اولویت کا تفاوت ہو۔

قولہ ان تساوت افرادہٗ بِاَنْ یکون صدق ہٰذا المعنی الکلی علٰی تلک الافراد علی السویۃ۔ قولہ ان تفاوت اَیْ یکون صدق ہٰذا المعنی علٰی بعض افرادہٖ مقدماً علٰی صدقہٖ علٰی بعض آخر بالعلیۃ اَوْ یکون صدقہٗ علٰی بعض اَوْلٰی واَنسب من صدقہٖ علی البعض الآخر و غرضہٗ من قولہٖ اِنْ تفاوت باولیۃ اَوْ اولویۃ مثلاً فان التشکیک لا ینحصر فیہما بل قد یکون بالزیادۃ والنقصان اَوْ بالشدۃ والضعف۔

ترجمہ:۔ اس طریقے سے کہ اس معنی کلی کا صدق اپنے افراد پر برابر ہو۔ یعنی اس معنی کلی کا صدق اپنے بعض افراد پر دوسرے بعض افراد کے صدق پر مقدم بالعلیت ہو۔ یا بعض فرد پر صادق آنا دوسرے بعض پر صادق آنے سے اولی و انسب ہو۔ اور مصنف کے قول ان تفاوت باولیۃ او اولویۃ سے غرض بطور تمثیل ہے کیونکہ تشکیک ان ہی دونوں میں منحصر نہیں بلکہ کبھی زیادت و نقصان یا شدت و ضعف میں (بھی) ہوتی ہے۔

تشریح:۔ قولہ بان یکون صدق ہٰذا المعنی الخ:۔ اگر معنی کلی اپنے افراد پر برابر و یکساں صادق آئے

تو اس کا نام متواطی ہے۔ وجہ تسمیہ ظاہر ہے اس لئے کہ متواطی تواطوء سے مشتق ہے اور تواطوء بمعنی توافق ہے۔ اور اس کلی کے افراد چونکہ معنی میں ایکدوسرے کے متوافق ہوتے ہیں اس لئے اس کا نام متواطی رکھا جاتا ہے۔ متواطی کے افراد کبھی خارجیہ ہوتے ہیں اور کبھی ذہنیہ۔ یا بعض خارجیہ ہوتے ہیں اور بعض ذہنیہ۔ لیکن خارجیہ جیسے انسان کے افراد اور ذہنیہ جیسے شریک باری کے افراد۔ اور بعض خارجیہ اور بعض ذہنیہ جیسے واجب الوجود اور شمس کے افراد۔ سوال، انسان کلی متواطی نہیں ہے اس لئے کہ وہ اپنے افراد پر برابر برابر صادق نہیں آتا کیونکہ انسان نطق کو شامل ہے اور نطق بمعنی ادراک کلیات اقویٰ و اضعف ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ذکی (تیز ذہن) اور غبی (کند ذہن) اور رضیع (دودھ پیتا بچہ) اور صبی (وہ بچہ جو دودھ چھوڑ دیا ہو) اور عاقل کے درمیان قوت وضعف میں تفاوت ہے۔ جواب:۔ نطق بمعنی ادراک کلیات نہیں بلکہ بمعنی مبدأ ادراک ہے اور یہ افراد انسان میں برابر ہے۔ ہاں البتہ اگر تفاوت ہے تو آلات بمعنی قوت باطنہ میں جیسے دو بڑھئی نفس صنعت میں ایک دوسرے کے برابر ہیں لیکن آلات میں متفاوت ہیں۔ اور یہ انسان کے کلی متواطی ہونے کے منافی نہیں۔ سوال:۔ متواطی و مشکک کے افراد کے درمیان جو تساوی و تفاوت ہوتے ہیں اس تساوی و تفاوت سے کیا مراد ہے؟ آیا واقعی و نفس الامری ہے یا اعتباری و فرضی عقلی۔ اگر واقعی و نفس الامری ہے تو لازم آئے گا کہ کلیات فرضیہ متواطی و مشکک نہ ہوں۔ اس لئے کہ نفس الامر میں ان کے افراد ہی نہیں ہوتے کہ ایک دوسرے کے متساوی و متفاوت ہو سکے۔ اور اگر اعتباری و فرضی عقلی ہے تو انسان کو مطلقاً متواطی اور وجود کو مطلقاً مشکک کہنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ عقل جس کلی کے افراد کے درمیان بھی تساوی فرض کرے گی وہ متواطی ہوگی اور جس کلی کے افراد کے درمیان تفاوت فرض کرے گی وہ مشکک ہوگی، خواہ وہ انسان ہو یا وجود۔ جواب:۔ تساوی و تفاوت سے مراد واقعی و نفس الامری ہے اور یہ کلیات فرضیہ کے افراد میں بھی پائے جاتے ہیں اس لئے کہ ان کے اندر تساوی و تفاوت نفس الامری سے مراد یہ ہے کہ اگر ان کے افراد پائے جائیں تو ان کا صدق اپنے افراد پر یکساں ہوگا یا نہیں، اگر یکساں ہوگا تو متواطی ہیں اور اگر یکساں نہیں تو مشکک۔

قولہ اى يكون صدقہ بهذا المعنى الخ ـــــ یعنی مشکک وہ کلی ہے جو اپنے افراد پر برابر صادق نہ آئے۔ یعنی بعض فرد پر پہلے صادق آئے، دوسرے بعض پر بعد میں۔ یا بعض پر اس کا صدق اولیٰ ہو اور دوسرے بعض پر غیر اولیٰ۔ یا بعض پر سخت ہو اور دوسرے بعض پر سست۔ یا بعض فرد پر زیادہ ہو اور دوسرے بعض پر کم۔ اس طرح تفاوت کی کل چار قسمیں ہو جائیں گی۔ (۱) تفاوت اولیت یا ثانویت میں (۲) تفاوت اولویت وغیر اولویت میں (۳) تفاوت اشدیت و اضعفیت میں (۴) تفاوت ازیدیت و انقصیت میں۔ تفاوت اولیت و ثانویت میں یہ ہے کہ کلی کا صدق بعض

فرد پر دوسرے بعض پر صدق کی علت ہو جیسے وجود کا صدق باپ پر بیٹے پر صدق کی علت ہے۔ کیونکہ باپ کا وجود بیٹے کے وجود کیلئے علت ہے۔ اسی طرح وجود کا صدق واجب تعالیٰ پر ممکن پر صدق کی علت ہے۔ کیونکہ وجود واجب تعالیٰ، وجود ممکن کی علت ہے۔ اولیت کی ضد ثانویت ہے۔ اور تفاوت اولویت وغیر اولویت میں یہ ہے کہ کلی کا صدق بعض پر بالذات ہو اور بعض آخر پر بواسطہ غیر جیسے روشنی کا صدق آفتاب پر بالذات ہے اور زمین پر بواسطہ آفتاب۔ اولویت کی ضد غیر اولویت ہے۔ اور تفاوت اشدیت و اضعفیت میں یہ ہے کہ کلی کا صدق بعض فرد پر کیفیت کے اعتبار سے سخت ہو اور بعض آخر پر سست جیسے سفیدی کا صدق برف پر زیادہ ہے اور ہاتھی کے دانت پر کم۔ اشدیت کی ضد اضعفیت ہے۔ اور تفاوت ازیدیت و انقصیت میں یہ ہے کہ کلی کا صدق بعض فرد پر کمیت یعنی مقدار کے اعتبار سے زیادہ ہو اور بعض آخر پر کم جیسے دس گز کپڑے کی زیادتی ایک گز کپڑے پر۔ ازیدیت کی ضد انقصیت ہے مشکک کو مشکک اس لئے کہا جاتا ہے کہ انسان جب اس کے معنی کے ایک ہونے پر غور کرتا ہے کہ وہ تمام افراد پر برابر صادق آتا ہے تو سمجھتا ہے وہ متواطی ہے۔ اور جب اس کے صدق کے اختلاف پر غور کرتا ہے تو سمجھتا ہے کہ وہ مشترک ہے۔ لہذا وہ کلی چونکہ شک میں ڈال دیتی ہے اس لئے اس کو مشکک (شک میں ڈالنے والی) کہا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ مشائین و اشراقیین کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ ماہیات و عرضیات میں تشکیک ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اشراقیین کہتے ہیں ہو سکتی ہے اور مشائین کہتے ہیں نہیں ہو سکتی۔ والتفصیل موجود فی ملاحسن وملاجلال وغیرہما من مطولات الفن۔

قولہٗ وغرضہٗ بقولہٖ ـــ یہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ تفاوت کو اولیت و اولویت پر حصر کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ تفاوت ازیدیت و انقصیت اور اشدیت و اضعفیت میں بھی ہوتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ کہ اولیت و اولویت کو بطور حصر نہیں بلکہ بطور تمثیل بیان کیا گیا ہے۔ اور تمثیل دو ایک سے کافی ہو جاتی ہے۔ شرح میں قول کا مقولہ ان تفاوت باولیۃ و اولویۃ ہے اور غرضہٗ مبتدا ہے جس کی خبر آگے مثلاً ہے اور مثلاً جملہ محذوف ان تفاوت باولیۃ و اولویۃ سے تمیز واقع ہے۔ اور اس کو محض تکرار کی وجہ سے حذف کیا گیا۔ بعض نسخوں میں مثلاً کے بجائے التمثیل کیا ہے

وَاِنْ کَثُرَ فَاِنْ وُضِعَ لِکُلٍّ اِبْتِدَاءً فَمُشْتَرَکٌ وَاِلَّا فَاِنِ اشْتَهَرَ فِی الثَّانِیْ فَمَنْقُوْلٌ یُنْسَبُ اِلَی النَّاقِلِ وَاِلَّا فَحَقِیْقَةٌ وَمَجَازٌ

ترجمہ۔ اور مفرد کا معنی اگر کثیر ہو تو ہر ایک کیلئے اگر ابتداءً وضع ہو تو مشترک ہے ورنہ اگر معنی ثانی میں مشہور ہو تو منقول ہے جو ناقل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ ورنہ حقیقت و مجاز ہے۔

قولہ وان کثر ای اللفظ[1] ان کثر معناہ المستعمل ہو فیہ فلا یخلو[2] اما ان یکون موضوعاً[3] لکل واحد من تلک

[المع]انی ابتداءً بوضع علٰحدۃ اَو لا یکون کذلک فالاوّل یسمّٰی مشترکاً کالعین للباصرۃ والذھب والرکبۃ والذات و [المعنی] الثانی فلامحالۃ اَی یکون اللفظ موضوعاً بواحدٍ من تلک المعانی اذ المفرد قسمٌ من اللفظ الموضوع ثم انہٗ اِنْ [است]عمل فی معنی آخر فان اشتھر فی الثانی وترک استعمالہٗ فی المعنی الاوّل بحیث یتبادر منہ الثانی اذا اطلق مجرداً عن [ال]قرائن فھذا یسمّٰی منقولاً۔

ترجمہ:۔ یعنی لفظ مفرد کا معنیٰ مستعمل فیہ اگر کثیر ہو تو ان معانی میں سے ہر ایک کیلئے آیا علٰحدہ وضع سے ابتداءً موضوع ہے یا ایسا نہیں۔ پس اول کا نام مشترک رکھا جاتا ہے جیسے لفظ عین، آنکھ وسونا وذات وگھٹنا کیلئے موضوع ہے۔ اور دوسری تقدیر پر لفظ ضرور ان معانی میں سے کسی ایک کیلئے موضوع ہوگا۔ کیونکہ مفرد، لفظ موضوع کی قسم ہے۔ پھر وہ دوسرے معنی میں مستعمل ہو گیا تو اگر دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا اور اس کا استعمال پہلے معنی میں اس حیثیت سے چھوڑ دیا گیا کہ جب قرینوں سے مجرد استعمال کیا جائے تو اس سے دوسرا معنی متبادر ہو تو، اس کا نام منقول رکھا جاتا ہے۔

تشریح:۔ قولہٗ اَی اللفظ ان الخ ــــ معنی کی تفسیر "مستعمل ہو فیہ" سے اس اعتراض مذکور کے جواب [کی] طرف اشارہ ہے کہ اس تقسیم مفرد میں معنی سے کیا مراد ہے؟ آیا موضوع لہٗ تحقیقی ہے یا مستعمل فیہ۔ اگر موضوع لہٗ تحقیقی ہے تو حقیقت ومجاز کو متکثر المعنی میں شمار کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں میں ایک معنی موضوع لہٗ ہوتا ہے۔ اور اگر مراد مستعمل فیہ ہے تو اسماء اشارہ متکثر المعنی میں داخل ہو جائیں گے۔ کیونکہ ان کے معنی (جزئیات) کثیر ہیں لہٰذا متحد المعنی میں وضعاً کی قید سے اسماء اشارہ کو خارج کرنا درست نہ ہوگا۔ جواب کا حاصل یہ کہ اِن اتحد معناہ میں معنی سے مراد موضوع لہٗ تحقیقی ہے لیکن وان کثر الخ میں ضمیر مرفوع سے مراد بطور صنعت استخدام مستعمل فیہ ہے۔ لہٰذا حقیقت ومجاز متکثر المعنی میں ہی داخل ہیں۔ کیونکہ ان کا معنی مستعمل فیہ کثیر ہے اور ان کثر سے پہلے لفظ کو اس لئے مقدر مانا گیا کہ معناہ کی ضمیر غائب کا مرجع متعین ہو جائے اور لفظاً ترکیب میں موصوف واقع ہے جس کی صفت مفرد محذوف ہے اور اس کو اس لئے حذف کیا گیا کہ مقسم کے تعین میں (جیسا کہ گذرا) اختلاف ہے۔ بعض نے مفرد کو مقسم قرار دیا ہے اور بعض نے اسم کو۔ لہٰذا بر مسلک اول لفظ کی صفت مفرد ہوگی اور بر مسلک دوم اسم۔ وللناس فیما یعشقون مذاہب۔

قولہٗ فلا یخلو اَمّا الخ ــــ یعنی وہ لفظ مفرد جس کا معنی مستعمل فیہ کثیر ہو دو حال سے خالی نہیں۔ آیا ہر ایک [مع]نی کیلئے ابتداءً علٰحدہ طور پر وضع کیا گیا ہے یا نہیں۔ اگر علٰحدہ طور پر وضع کیا گیا ہے تو اس کا نام مشترک ہے جیسے لفظ [ع]ین آنکھ، سونا، ذات، گھٹنا، چشمہ میں سے ہر ایک کیلئے ابتداءً علٰحدہ طور پر وضع کیا گیا ہے۔ ایسا نہیں کہ پہلے ایک [م]عنی کیلئے وضع کیا گیا تھا پھر نقل کرکے دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔ کیونکہ اس میں اشتراک [فی] المعانی پایا جاتا ہے۔ اور اگر ہر ایک معنی کیلئے ابتداءً علٰحدہ طور پر وضع نہ کیا گیا ہو، بلکہ پہلے ایک معنی کیلئے وضع

کیا گیا ہو پھر کسی مناسبت سے دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ آیا پہلے معنی کو چھوڑ دیا گیا ہے اور دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہے یا نہیں۔ اگر پہلے معنی کو چھوڑ دیا گیا ہے اور دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہے تو اس کا نام منقول ہے۔ جیسے لفظ دابہ پہلے ہر اس جانور کیلئے موضوع تھا جو زمین پر چلے۔ (مثلاً انسان مرغی، کبوتر، بیل وغیرہ) لیکن بعد میں چوپایہ کیلئے نقل کر دیا گیا۔ اور اگر پہلے معنی کو نہیں چھوڑا ہو اور دوسرے معنی میں مشہور بھی نہ ہو ہو بلکہ کبھی ایک معنی میں استعمال ہوتا ہو اور کبھی دوسرے معنی میں، تو اگر پہلے معنی میں مستعمل ہو تو اس کا نام حقیقت ہے اور اگر دوسرے معنی میں مستعمل ہو تو مجاز ہے۔ جیسے لفظ اسد کا ایک معنی شیر ہے اور دوسرا معنی بہادر آدمی ہے۔ لہذا اگر اس کا استعمال شیر کے معنی میں ہے تو حقیقت ہے اور بہادر آدمی کے معنی میں ہے تو مجاز۔ لہذا وہ لفظ مفرد جس کا معنی کثیر ہے اس کی چار قسمیں ہوئیں۔ اور وہ لفظ مفرد جس کا معنی ایک ہے تین قسمیں ہیں۔ پس لفظ مفرد کی کل سات قسمیں ہوئیں۔ (۱) علم (۲) متواطی (۳) مشکک (۴) مشترک (۵) منقول (۶) حقیقت (۷) مجاز۔ دلیل حصر سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہو گئی۔ فذکرہٗ ثانیاً یکون لغواً۔ (فائدہ) مرتجل (وہ ہے جو پہلے ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو پھر بلا کسی مناسبت کے دوسرے معنی میں نقل کر دیا گیا ہو۔ جیسے جعفر پہلے چھوٹی نہر کیلئے موضوع تھا پھر بلا کسی مناسبت کے ایک شخص کا نام رکھ دیا گیا۔) کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ از قسم مشترک ہے یا منقول۔ بعض نے کہا کہ وہ از قسم مشترک ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح مشترک میں افراد کے مابین مناسبت نہیں ہوتی اسی طرح مرتجل میں بھی مناسبت نہیں ہوتی۔ جیسا کہ مشترک کی تعریف ابتداءً سے ظاہر ہے۔ اور بعض نے کہا کہ وہ از قسم منقول ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح منقول میں نقل ہوتی ہے اسی طرح مرتجل میں بھی نقل ہوتی ہے۔ انھوں نے اشتراک کیلئے تعریف کے صرف جزء ثانی پر اکتفا کیا۔ اس لئے کہ مرتجل کے جزء ثالث میں افراد کے مابین عدم مناسبت ملحوظ ہے اور منقول کے افراد کے مابین مناسبت۔ مگر حق یہ ہے کہ مرتجل کسی میں بھی داخل نہیں بلکہ ایک مستقل قسم ہے۔ کما قال العلامۃ محب اللّٰہ البہاری فی السلّم وھو ای اللفظ المفرد ان تعدد معناہ فان وضع لکل ابتداءً فہو مشترکٌ والا فان ترک استعمالہ فی الاول ونقل الی الثانی بمناسبۃ فمنقولٌ اولا بمناسبۃ فمرتجلٌ والا فحقیقۃٌ ومجازٌ۔ سوال:۔ منقول میں افراد کے مابین اگر مناسبت ملحوظ ہے تو متن و شرح میں کیوں نہیں بیان کیا گیا؟ جواب:۔ ابتدائی کتابوں میں چونکہ بیان کر دیا گیا ہے اس لئے یہاں اس کو دوبارہ بیان نہیں کیا گیا۔ جیسا کہ مرقات میں ہے استعمل فی معنی ثانٍ لاجل مناسبۃ بینہما۔ ہکذا المناسبۃ ملحوظۃ فی الحقیقۃ و المجاز۔

قولہ موضوعاً لکل الخ ـــ مشترک وہ لفظ ہے جس کا معنی کثیر ہو اور ابتداءً ہر ایک معنی کیلئے علٰحدہ وضع کیا گیا ہو۔ اس تعریف میں ابتداءً کی قید سے منقول خارج ہو گیا۔ اس لئے کہ اس میں ہر ایک کی وضع ابتداءً نہیں بلکہ پہلے ایک معنی کیلئے ہوتی ہے پھر کسی مناسبت سے دوسرے معنی کیلئے ہو جاتی ہے۔ اور ہر ایک کی قید سے حقیقت و مجاز نکل گئے۔ کیونکہ اس میں وضع صرف معنی حقیقی کیلئے ہوتی ہے معنی مجازی کیلئے نہیں۔ اور علٰحدہ کی قید سے وہ

امر نکلا گیا جس کی وضع عام ہو اور موضوع لہٗ خاص۔ جیسے اسماء اشارہ و مضمرہ کہ ان کی وضع اگرچہ ابتداءً متعدد معنوں (جزئیات) کیلئے ہوتی ہے لیکن علٰحدہ طور پر نہیں۔ سیدنا امام اعظم اور سیدنا امام شافعی کے مابین اس امر میں اختلاف ہے کہ مشترک میں بیک وقت ایک سے زائد معنی مراد لیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ امام شافعی کے نزدیک لیا جا سکتا ہے اور امام اعظم کے نزدیک نہیں۔ جیسا کہ اصول کی کتابوں میں موجود ہے۔

قولہ؎ فلا محالۃ ان الخ ـــــ یہ اس سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ ہے جو حصر مذکور پر وارد ہوتا ہے کہ ممکن ہے ایک لفظ ایسا ہو جو نہ معنی کثیر کیلئے مستعمل ہو اور نہ ہی کسی معنی کیلئے موضوع ہو۔ لہٰذا نہ وہ منقول ہوگا اور نہ حقیقت و مجاز۔ جواب کا حاصل یہ کہ کلام اس لفظ میں ہے جس کے ساتھ غرض علمی متعلق ہو اور غرض علمی اس لفظ کے ساتھ متعلق ہوتی ہے جو موضوع یا مستعمل ہو اور جو موضوع یا مستعمل نہیں وہ بحث سے خارج ہے۔

قولہ؎ بحیث یتبادر الخ ـــــ یہ ایک سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ ہے سوال یہ کہ منقول میں معنیٔ اول متروک نہیں ہوتا ـ اس لئے کہ دابہ منقول ہے لیکن فرمان باری تعالیٰ " وما من دابۃ الارض الاعلی اللہ رزقہا " میں معنی اول کل مایدب علی الارض (ہر وہ جانور جو زمین پہ چلے) پر دلالت کرتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ کہ معنیٔ اول کے متروک ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ معنی اول پر کسی قرینہ سے دلالت کرتا ہو۔ دوسرا یہ کہ معنی اول پر بلا کسی قرینہ کے دلالت کرتا ہو۔ اور متروک سے یہاں دوسری صورت مراد ہے کہ جب لفظ کا اطلاق بلا قرینہ کیا جاتا ہے تو اس سے متبادر دوسرا معنی ہوتا ہے اور آیت کریمہ میں جو دابہ کا اطلاق پہلے معنی پر ہے وہ قرینہ اور وہ سیاق کلام کی وجہ سے ہے۔

قولہ؎ یسمی منقولا ـــــ وہ لفظ جو دوسرے معنی میں مشہور اور پہلے معنی کو متروک ہو اس کا نام منقول رکھا جاتا ہے وجہ تسمیہ ظاہر ہے کیونکہ اس میں معنی اول سے معنی دوم کی طرف نقل کیا جاتا ہے جیسے کلمہ وصلوٰۃ وغیرہ میں ۔ اور نقل عام ہے۔ کبھی مفرد سے ہوتی ہے جیسے صوم میں۔ اور کبھی مرکب اسنادی سے جیسے تابّط شراً میں۔ اور کبھی اضافی سے جیسے عبداللہ میں اور کبھی امتزاجی سے جیسے بعلبک میں۔ اور کبھی اس لفظ سے جو اسم وصوت سے مرکب ہو جیسے سیبویہ و نفطویہ وغیرہ میں۔

وَاِن لم یشتہر فی الثانی وَلم یہجر فی الاوّل بل یستعمل تارۃً فی الاوّل واُخریٰ فی الثانی فاِن استعمل فی الاوّل اَی المعنی الموضوع لہ یسمّٰی اللفظ حقیقۃً وان استعمل فی الثانی الّذی ہُوَ غیر موضوع لہ یسمّٰی مجازاً ثم اعلم اَنّ المنقول لابدّ لہ من ناقلٍ من المعنی الاوّل المنقول عنہ الی المعنی الثانی المنقول الیہ فہذا الناقل اِمّا اہل الشرع اَو اہل العرف العام اَو اہل عرفٍ واصطلاحٍ خاصٍ کالنحوی فعلی الاول یسمّٰی منقولاً شرعیاً وعلی الثانی منقولاً عرفیاً وعلی الثالث اصطلاحیاً والٰی ہذا اشار بقولہ ینسب الی الناقل۔

ترجمہ ـــــ اور اگر دوسرے معنی میں مشہور نہیں اور نہ پہلے معنی کو چھوڑا ہے بلکہ کبھی پہلے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور

کبھی دوسرے معنی میں تو اگر پہلے معنی یعنی موضوع لہ میں مستعمل ہو تو اس لفظ کا نام حقیقت رکھا جاتا ہے۔ اور اگر دوسرے معنی یعنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو تو مجاز نام رکھا جاتا ہے۔ پھر معلوم کیجئے کہ منقول کیلئے ایک ناقل کا ہونا ضروری ہے جو معنی اول یعنی منقول عنہ سے معنی ثانی یعنی منقول الیہ کی طرف نقل کرے تو یہ ناقل آیا اہل شرع ہے یا اہل عرف عام یا اہل عرف و اصطلاح خاص جیسے مثلاً نحوی تو پہلی تقدیر پر منقول کا نام منقول شرعی، اور دوسری تقدیر پر منقول عرفی، اور تیسری تقدیر پر منقول اصطلاحی رکھا جاتا ہے۔ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے قولہ ینسب الی الناقل سے اسی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

تشریح:۔ قولہ یسمی اللفظ ـــــ یعنی وہ لفظ جس کا استعمال معنی اول یعنی موضوع لہ میں ہو تو حقیقت ہے جیسے لفظ اسد اگر اس کا استعمال معنی اول یعنی حیوان مفترس میں ہوا اور لفظ حقیقت بروزن فعیل ہے جو فاعل یا مفعول کے معنی میں آتا ہے۔ لیکن اگر فاعل کے معنی میں ہو تو حق الشیٔ اذا ثبت سے مشتق ہوگا۔ اور اگر مفعول کے معنی میں ہو تو حققت الشیٔ ای اثبتہ سے مشتق ہوگا۔ اور اس میں تاء وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کے واسطے آئی ہے۔ اور بعض علماء مثلاً صاحب مفتاح وغیرہ تانیث کیلئے مانتے ہیں۔ توجیہہ مذکورۃ فی بعض الشروح۔

قولہ یسمی مجازاً ـــــ یعنی وہ لفظ جس کا استعمال معنی ثانی یعنی غیر موضوع لہ میں ہو تو مجاز ہے۔ جیسے لفظ اسد کا استعمال اگر معنی ثانی یعنی مرد بہادر کیلئے ہو۔ لفظ مجاز بروزن مفعل مصدر میمی بمعنی اسم فاعل ہے جو جاز المکان یجوزہ سے مشتق ہے۔ یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ اس سے کوئی گزر جائے۔ لہٰذا مجاز کا معنی ہوا گزر جانے والا۔ اور لفظ مجاز چونکہ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل نہیں ہوتا بلکہ دوسرے معنی کی طرف گزر جاتا ہے اس لئے اس کو مجاز یعنی گزر جانے والا کہا جاتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے مجاز بمعنی اسم مفعول یعنی گزرا ہوا ہو۔ لیکن یہ اس وقت یجوزبہ سے مشتق ہوگا۔ اور یہ بھی ممکن ہے مجاز ظرف مکان بمعنی محل گزر ہو اور متکلم چونکہ لفظ مجاز میں معنی موضوع لہ سے دوسرے معنی کی طرف گزر جاتا ہے اس لئے اس کو مجاز کہا جاتا ہے۔ اور مجاز کیلئے معنی اول و ثانی کے درمیان ایک ایسا علاقہ ہونا ضروری ہے جس سے معنی ثانی کی طرف ذہن منتقل ہو جائے اور معنی اول کو چھوڑ دے۔ لہٰذا اگر دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہے تو اس مجاز کا نام استعارہ ہے جیسے لفظ اسد کا اطلاق مرد بہادر پر وصف بہادری کی وجہ سے۔ استعارہ کی چار قسمیں ہیں (۱) کنایہ (۲) تخییل (۳) تصریح (۴) ترشیح وَالتفصیلُ موجودٌ فی کتبِ البیانِ۔ اور اگر علاقہ تشبیہ کا نہیں بلکہ سبب و لزوم و ظرفیت وغیرہ کا ہے تو اس مجاز کا نام مجاز مرسل ہے۔ جیسے لفظ ید کا اطلاق قدرت و نعمت پر۔ اس لئے کہ ید کی وضع ہاتھ کیلئے ہوئی ہے اور نعمت چونکہ ہاتھ سے عطا کی جاتی ہے اس لئے ید کا یہ اطلاق مجاز مرسل ہے۔ اس کی چند قسمیں ہیں جن کو ملا مبین میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ ان کو یہاں طوالت کے خوف سے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

قولہ اعلم ان المنقول الخ ـــــ یعنی منقول کیلئے ناقل کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا ناقل اگر شرع ہے تو اس منقول کا نام منقول شرعی ہے۔ جیسے لفظ صلوٰۃ پہلے دعا کیلئے موضوع تھا پھر شرع نے ارکان مخصوصہ یعنی نماز کیلئے خاص کر دیا، کیونکہ نماز دعا کو شامل ہوتی ہے۔ اور اگر ناقل عرف عام یعنی عام لوگوں کا محاورہ ہو تو اس منقول کا نام منقول

عرفی ہے جیسے دابہ پہلے کل مایدب علی الارض (ہر وہ جانور جو زمین پر چلے) کیلئے موضوع تھا بعد میں عرف عام نے چوپایہ کیلئے خاص کر دیا۔ اور اگر ناقل کوئی خاص اصطلاح ہو تو اس منقول کا نام منقول اصطلاحی ہے جیسے لفظ اسم پہلے بلندی کیلئے موضوع تھا بعد میں نحویوں نے کلمہ کی اس قسم کیلئے نقل کر دیا جو دلالت میں مستقل ہو اور تینوں زمانوں میں سے کسی کے ساتھ خاص نہ ہو۔ سوال:۔ منقول شرعی دراصل منقول اصطلاحی کی ایک قسم ہے کیونکہ جس طرح منقول اصطلاحی کا ناقل عرف خاص ہوتا ہے اسی طرح منقول شرعی کا بھی۔ لہذا کیا وجہ ہے کہ منقول شرعی کو علٰحدہ اور مستقل قسم قرار دیا جائے۔ جواب:۔ شرع کو چونکہ عرف آخر پر ایک خاص اہمیت و فضیلت حاصل ہے اس لئے منقول شرعی کو علٰحدہ اور مستقل قسم قرار دیا۔ اور اسی وجہ سے اسکو دوسری قسموں پر مقدم بھی کیا گیا۔ واضح ہو کہ عرف عام سے مراد عام لوگوں کا محاورہ ہے لغت نہیں جیسا کہ صاحب صدرا علامہ صدرالدین اور دوسرے علماء کا خیال ہے کہ عرف عام سے مراد لغت ہے۔

قولہ وانی ہذا اشار الخ ـــ علامہ عبدالحق خیرآبادی نے شرح مرقاۃ میں لکھا ہے کہ علامہ تفتازانی نے تلویح میں منقول کی سولہ (۱۶) قسمیں بیان کی ہیں اور وہ بطور حصر یہ ہیں کہ ناقل لغت ہے یا شرع یا عرف عام۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی نقل لنفسہ ہے یا لغیرہ۔ نقل لنفسہ جیسے لغت کی نقل لغت کی طرف۔ اور شرع کی نقل شرع کی طرف۔ اور اصطلاح کی نقل اصطلاح کی طرف۔ اور عرف عام کی نقل عرف عام کی طرف۔ اور نقل لغیرہ جیسے لغت کی نقل شرع یا اصطلاح یا عرف عام کی طرف۔ اور شرع کی نقل لغت یا اصطلاح یا عرف عام کی طرف۔ اس طرح نقل لغیرہ کے اعتبار سے منقول کی بارہ (۱۲) قسمیں اور نقل لنفسہ کے اعتبار سے منقول کی چار (۴) قسمیں ہوں گی۔ لیکن بعض قسمیں چونکہ پائی نہیں جاتیں، جیسے منقول لغوی کہ جو عرف عام یا اصطلاح یا اس کے غیر سے منقول ہے۔ کیونکہ لغت اصل ہے اور نقل اسی اصل پر طاری ہوتی ہے نہ کہ اصل کسی غیر پر۔ اور بعض قسمیں موجود تو ہیں لیکن قلیل الوقوع۔ کثیر الوقوع صرف وہی منقول ہے جو شرح میں بیان کیا ہے۔ اس لئے شارح نے صرف تین ہی اقسام پر اکتفا کیا اور باقیوں کو چھوڑ دیا۔ اور متن میں ینسب الی الناقل سے منقول کی تمام قسموں کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ تعمق نظر سے ظاہر ہے۔

فصل اَلْمَفْهُوْمُ اِنِ امْتَنَعَ فَرْضُ صِدْقِهٖ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ فَجُزْئِیٌّ وَاِلَّا فَکُلِّیٌّ

ترجمہ: ـــ مفہوم اگر اس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہو تو جزئی ہے ورنہ کلی۔

قولہ المفہوم ای ما حصل فی العقل واعلم ان ما یستفاد من اللفظ باعتبار انہ فہم منہ یسمّٰی مفہومًا و باعتبار انہ قصد منہ یسمّٰی معنًی و مقصودًا و باعتبار ان اللفظ دالٌّ علیہ یسمّٰی مدلولًا۔ قولہ فرض صدقہ الفرض ہٰہنا بمعنی تجویز العقل لا التقدیر فانہ لا یستحیل تقدیر صدق الجزئی علی کثیرین۔

ترجمہ: یعنی مفہوم وہ ہے جو عقل میں حاصل ہو اور معلوم کیجئے کہ جو لفظ سے اس اعتبار سے مستفاد ہو کہ وہ لفظ سے سمجھا گیا تو اس کا نام مفہوم رکھا جاتا ہے۔ اور جو اس اعتبار سے مستفاد ہو کہ لفظ سے قصد کیا گیا تو اس کا نام معنی و مقصود رکھا جاتا ہے۔ اور جو اس اعتبار سے مستفاد ہو کہ لفظ اس پر دال ہے تو اس کا نام مدلول رکھا جاتا ہے فرض یہاں پر بمعنی تجویز عقل ہے بمعنی تقدیر نہیں۔ لہٰذا جزئی کے صدق کی تقدیر کثیرین پر محال نہ ہوگی۔

تشریح: قولہ ای ما حصل الخ۔۔۔ پہلے ہی گذر چکا کہ منطقی معانی سے بحث کرتا ہے۔ لیکن افہام و تفہیم چونکہ الفاظ پر موقوف ہیں اس لئے وہ الفاظ سے بالتبع بحث کرتا ہے۔ اور جب مصنف الفاظ کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب معانی کی بحث کو شروع فرماتے ہیں۔ اور اس کو مفہوم سے اس لئے شروع فرمایا کہ منطق میں مقصود معرف و حجت کے احوال سے بحث کرنا ہے اور وہ کلی کی بحث پر موقوف ہوتی ہے اور کلی کی بحث مفہوم پر موقوف ہے۔ سوال مفہوم کی تعریف (کہ جو عقل میں حاصل ہو) درست نہیں۔ اس لئے کہ بعض مفہوم کلی ہوتے ہیں اور بعض کلی معلوم نہیں ہوتی اور جب معلوم نہیں تو عقل میں بھی حاصل نہ ہوگی۔ اور جب حاصل نہیں تو اس کو مفہوم کہنا بھی درست نہ ہوگا۔ حالانکہ ہر کلی مفہوم ہوتی ہے۔ جواب۔ مفہوم کے عقل میں حاصل ہونے سے مراد بالامکان یعنی یہ ہے کہ عقل میں حاصل ہو سکے خواہ بالفعل ہو یا بالقوہ۔ لہٰذا وہ کلی جو معلوم نہیں اگرچہ عقل میں بالفعل حاصل نہیں لیکن حاصل ہونے کا امکان ضرور ہے۔ لہٰذا اس کو مفہوم کہنا درست ہے۔ سوال:۔ مفہوم میں سے بعض جزئی ہے اور جزئی عقل میں نہیں حواس باطنہ میں حاصل ہوتی ہے لہٰذا وہ مفہوم نہ ہوگی۔ حالانکہ وہ مفہوم کی قسم ہے اور قسم مفہوم، مفہوم ہوتا ہے۔ جواب:۔ مفہوم کے عقل میں حاصل ہونے سے مراد عام ہے کہ عقل میں خواہ بالذات حاصل ہو یا بالواسطہ۔ اور جزئی عقل میں اگرچہ بالذات حاصل نہیں، لیکن حواس باطنہ کے واسطہ سے ضرور حاصل ہے۔

قولہ اعلم ان ما یستفاد الخ۔۔۔ مفہوم و معنی و مدلول میں سے ہر ایک متحد بالذات اور متغائر بالاعتبار ہے۔ اس لئے کہ وہ جو کہ لفظ سے مستفاد ہو۔ اگر اس اعتبار سے ہے کہ لفظ سے سمجھا جاتا ہے تو اس کو مفہوم کہا جاتا ہے۔ اور اگر اس اعتبار سے ہے کہ لفظ سے قصد کیا جاتا ہے تو اس کو معنی کہا جاتا ہے۔ اور اگر اس اعتبار سے ہے کہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے تو اس کو مدلول کہا جاتا ہے۔ مثلاً لفظ انسان سے حیوان ناطق مستفاد ہوا، تو حیوان ناطق اس حیثیت سے کہ لفظ انسان سے سمجھا گیا وہ مفہوم ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ قصد کیا گیا وہ معنی و مقصود ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ اس پر دلالت کیا گیا وہ مدلول ہے۔

قولہ الفرض ہٰہنا الخ۔۔۔ یہ جواب ہے اس اعتراض مقدر کا کہ جزئی کی تعریف میں آیا لفظ فرض کا اعتبار ہے یا نہیں۔ اگر اعتبار ہے تو تعریف جامع نہ ہوگی۔ اس لئے کہ مثلاً زید و عمر وغیرہ جزئی ہونے سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ کثیرین پر ان کے صدق کا فرض کرنا محال نہیں۔ اور اگر اعتبار نہیں ہے تو تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوگی۔ اس لئے کہ مثلاً اجتماع نقیضین وارتفاع نقیضین و لاشئی وغیرہ جزئی میں داخل ہو جاتے ہیں، کیونکہ نفس الامر میں ان کا ایک بھی فرد موجود نہیں ہوتا۔

کا کثیرین پران کا صدق محال ہوگا حالانکہ وہ کلی ہیں۔ جواب کا حاصل یہ کہ تعریف میں لفظ فرض کا اعتبار ہے لیکن فرض کے دو معنی ہیں ایک فرض محض، دوسرا تجویز عقلی۔ فرض محض وہ ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اگر تواند بود یعنی اگر ہو سکے جیسا کہ قضیہ شرطیہ کے مقدم میں ہوتا ہے مثلاً یوں کہا جائے کہ اگر زید و عمرو وغیرہ کثیرین پر صادق ہو سکے تو کلی ہے ۔ اور تجویز عقلی وہ ہے جس کو عقل جائز سمجھے جس کا معنی یہ ہے تواند بود یعنی ہو سکے۔ اور فرض سے مراد یہاں تجویز عقلی ہے۔ لہذا زید و عمرو وغیرہ جزئی ہونے سے خارج نہ ہوں گے۔ کیونکہ عقل کثیرین پران کے صدق کو محال سمجھتی ہے۔ یونہی اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین ولاشئ وغیرہ کا اگرچہ نفس الامر میں ایک بھی فرد موجود نہیں لیکن چونکہ عقل ان کے صدق کو کثیرین پر جائز سمجھتی ہے اس لئے وہ جزئی نہیں بلکہ کلی ہیں۔ اسی وجہ سے بعض مصنفین مثلاً محب اللہ بہاری اور فضل امام خیرآبادی وغیرہ نے لفظ فرض کے معنی کو واضح کرتے ہوئے کلی و جزئی کی تعریف یوں بیان کی ہیں کلی وہ مفہوم ہے جس کے تکثر کو عقل اس کے تصور کی حیثیت سے جائز سمجھے۔ اور جزئی وہ مفہوم ہے جس کے تکثر کو عقل اس کے تصور کی حیثیت سے محال سمجھے۔ اور صاحب شمسیہ علامہ نجم الدین عمر اور علامہ فضل امام خیرآبادی نے لفظ فرض کی جگہ نفس تصور کو لاکر کلی و جزئی کی تعریف یوں بیان کئے ہیں کہ کلی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور کثیرین پر صادق آنا محال نہ ہو۔ اور جزئی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور کثیرین پر صادق آنا محال ہو۔ اور فرض اور نفس تصور دونوں کا مآل ایک ہے اس لئے کہ جس طرح وہ کلیاں جن کی شرکت خارج میں محال ہے فرض بمعنی تجویز عقلی کی قید سے جزئی ہونے سے خارج ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح نفس تصور کی قید سے بھی خارج ہو جاتی ہیں جیسا کہ مثلاً واجب الوجود میں اگرچہ دلیل خارجی سے شرکت محال ہے، لیکن جب اس کے نفس تصور کی طرف غور کیا جائے تو شرکت سے مانع نہیں۔ کیونکہ اس کا نفس تصور ہی اگر شرکت سے مانع ہوتا تو اثبات وحدانیت کیلئے دلیل آخر کی کوئی حاجت نہ ہوتی۔ اسی طرح کلیات فرضیہ مثلاً لاشئ ولاموجود وغیرہ میں اگرچہ خارج کے اعتبار سے شرکت محال ہے لیکن نفس تصور کے اعتبار سے محال نہیں۔ اور فرض اور نفس تصور میں اَولیٰ نفس تصور ہے۔ اس لئے کہ اس تقدیر پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ برخلاف لفظ فرض کہ اس پر اعتراض ہوتا ہے (جیسا کہ گذرا)۔ یاد رہے کہ کلی و جزئی ہونا حقیقۃً معنی کی صفت ہے لیکن (تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قبیل سے) مجازاً معنی کی صفت قرار دے دیا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ کلی کا نام کلی اس لئے رکھا جاتا ہے کہ وہ اکثر جزئی کا جزء ہوتی ہے جیسے انسان زید کا اور حیوان انسان کا اور جسم حیوان کا جزء ہے۔ اور جزئی کل ہے اور کلی اس کل کا جزء اور جزء چونکہ کل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جو کل کی طرف منسوب ہوتا ہے وہ کلی ہوتا ہے لہذا جزء کلی ہوا۔ اسی طرح جزئی کا جزئی ہونا کلی کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جزئی (جیسا کہ گذرا) کل ہے اور کلی اس کل کا جزء ہے اور کل چونکہ اس جزء کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جو جزء کی طرف منسوب ہو وہ جزئی ہوتا ہے لہذا کل جزئی ہوا۔ حاصل یہ کہ کلی حقیقۃً جزء ہے لیکن وہ چونکہ کل کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے کلی (کل والا) ہے۔ اسی طرح جزئی حقیقۃً کل ہے لیکن وہ جزء کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے وہ جزئی (جزء والا) ہے۔ لہذا کلی اور کل۔ اور جزئی اور جزء ایکدوسرے کے متباین ہیں۔ اور کلی اور جزء۔ اور جزئی اور کل ایکدوسرے کے مترادف ہیں۔ فافہم فانہ دقیق ۔

اِمتنعت افرادُہٗ اَو امکنتْ ولم یوجد اَو وجد الواحدُ فقط مع امکان الغیرِ اَو امتناعہٖ اَو الکثیر مع التناھی اَو عدمہ

ترجمہ:۔ مفہوم کلی کے افراد (خارج میں) محال ہوتے ہیں یا ممکن اور کوئی فرد موجود نہیں ہوتا ہے یا صرف ایک فرد موجود ہوتا ہے غیر کے امکان کے ساتھ یا امتناع کے ساتھ یا افراد کثیر تناہی کے ساتھ پائے جاتے ہیں یا عدم تناہی کے سا

قولہ امتنعت افرادہٗ کشریک الباری قولہ او امکنت ای لم یمتنع افرادہٗ فیشمل الواجبَ والممکنُ الخاص کلیھما۔ قولہ ولم یوجد کالعنقا قولہ مع امکان الغیر کالشمس قولہ او امتناعہٖ کمفہوم الواجب الوجود قولہ مع التناہی کالکواکب السبعۃ السیارۃ قولہ او عدمہ کمعلومات الباری تعالیٰ و کالنفوس الناطقۃ علیٰ مذہب الحکماء

ترجمہ:۔ جیسے مفہوم شریک باری کے افراد ممتنع ہیں۔ یعنی وہ مفہوم کلی کے افراد محال نہیں ہوتے۔ لہٰذا وہ قول واجب و ممکن خاص دونوں کو شامل ہو جائے گا۔ جیسے مفہوم عنقا کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں۔ جیسے مفہوم شمس کا دوسرا فرد ممکن ہے۔ جیسے مفہوم واجب الوجود کا دوسرا فرد محال ہے۔ جیسے سات کواکب (قمر، عطارد، زہرہ، شمس، مریخ، زحل، مشتری) جیسے باری تعالیٰ کے معلومات اور جیسے نفوس ناطقہ بر مذہب حکماء۔

تشریح:۔ بیانِ امتنعت افرادہ ـــ کلی کی تعریف مذکور (کہ جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو یعنی عقل جس کے صدق کثیرین پر محال نہ سمجھے) سے معلوم ہوا کہ اس کے افراد کا صرف عقل میں پایا جانا ضروری ہے۔ خارج میں چاہے پائے جائیں یا نہ پائے جائیں۔ چاہے خارج میں تمام افراد کا پایا جانا محال ہو یا ممکن۔ یا بعض کا پایا جانا محال ہو یا ممکن کلی ہونے میں کوئی خلل واقع نہ ہوگا کیونکہ عقل اس کے صدق کثیرین پر محال نہیں سمجھتی۔ اس اعتبار سے کلی کی صرف ایک قسم ہوگی۔ لیکن جب خارج میں اس کے افراد کا لحاظ کیا جائے تو اس طرح چھ قسمیں نکلیں گی کہ (۱) وہ کلی جس کے جمیع افراد کا خارج میں پایا جانا محال ہو جیسے شریک باری تعالیٰ۔ (۲) وہ کلی جس کے جمیع افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو لیکن ایک فرد بھی نہیں پایا جاتا جیسے عنقا۔ (۳) وہ کلی جس کے کثیر افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو لیکن صرف ایک فرد پایا جاتا ہے جیسے آفتاب (۴) وہ کلی جس کا صرف ایک فرد خارج میں پایا جاتا ہے لیکن دوسرے افراد کا پایا جانا محال ہو جیسے واجب تعالیٰ۔ (۵) وہ کلی جس کے کثیر افراد خارج میں پائے جاتے ہیں لیکن اس کے افراد متناہی ہوں جیسے کواکب سبع سیارہ۔ (۶) وہ کلی جس کے کثیر افراد پائے جاتے ہیں لیکن اس کے افراد غیر متناہی ہوں، جیسے معلومات باری تعالیٰ۔ سوال:۔ شریک باری کے افراد جس طرح خارج میں محال ہوتے ہیں اسی طرح عقل میں بھی۔ کیونکہ کلی و جزئی کی تعریف میں لفظ فرض سے مراد تجویز عقلی ہے، اور تجویز عقلی کا معنی ہے کہ افراد پر جس کے فرضِ صدق کو عقل جائز سمجھے۔ اور شریک باری کے فرضِ صدق کو افراد پر عقل کبھی بھی جائز نہیں سمجھتی

لہٰذا وہ کلی نہیں۔ جواب:۔ شریک باری کے فرض صدق کو افراد پر عقل جائز سمجھتی ہے۔ ہاں اگر محال ہے تو عند الشرع ہے۔ اور شرع عقل کا غیر ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اگر عقل بھی اس کو محال سمجھتی تو اثبات وحدانیت کیلئے دلیل کی حاجت نہ ہوتی۔

قولہ ای لم یمتنع الخ ــــ یہ اس اعتراض مقدر کا جواب ہے جو مصنف کے قول او امکنت پر وارد ہوتا ہے کہ امکنت میں امکان سے کیا مراد ہے؟ آیا امکان عام ہے یا امکان خاص۔ اگر امکان عام ہے تو اس کا تقابل امتنعت کے ساتھ درست نہ ہوگا اس لئے کہ ممکن عام، ممتنع کو بھی شامل ہوتا ہے۔ اور اگر مراد امکان خاص ہے تو بھی تقابل درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن خاص، واجب کو شامل نہیں ہوتا، حالانکہ یہاں پر شامل کیا گیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ کہ امکان سے مراد یہاں امکان مقید بجانب وجود یعنی وہ ہے جس کا عدم ضروری نہ ہو۔ اور ظاہر ہے امکان عام اس معنی کے اعتبار سے امتناع کا مقابل ہے کیونکہ اس پر عدم ضروری ہوتا ہے۔ اور یہ ممکن خاص کے علاوہ مفہوم واجب کو بھی شامل ہے کیونکہ امتنعت افرادہ میں افراد سے مراد جمیع افراد ہیں، کیونکہ افراد جمع ہیں اور جمع کی اضافت جب کسی شئ کی طرف ہوتی ہے تو استغراق کا فائدہ دیتی ہے۔ لہٰذا یہ بمنزلۂ ایجاب کلی ہوا۔ اور امکنت افرادہ کا معنی ہوا کہ اس کلی کے تمام افراد ممتنع نہ ہوں۔ یہ مفہوم واجب کو بھی شامل ہے کیونکہ اس کے تمام افراد بھی ممتنع نہیں ہیں بلکہ ایک فرد واجب اور باقی افراد ممتنع ہیں۔ لہٰذا یہ بمنزلۂ رفع ایجاب کلی ہوا۔ اور رفع ایجاب کلی ایجاب کلی کی نقیض ہوتا ہے۔ اور نقیضین میں سے ہر ایک دوسرے کا مقابل ہوتی ہے۔

قولہ کالعنقاء ــــ عنقاء سے متعلق مختلف اقوال ہیں۔ بعض کا قول ہے کہ عنقاء پرندوں میں سے ایک خوبصورت پرندہ تھا اور اس کا چہرہ انسان جیسا تھا، وہ چھوٹے پرندوں اور بہائم کو کھا جاتا تھا ایک روز جب اسے کھانے کو کچھ نہ ملا تو ایک لڑکا اور ایک لڑکی کو اٹھا کر لے بھاگا۔ لوگوں نے جب دیکھا تو ایک روایت کے مطابق خالد بن سنان جو مستجاب الدعوات تھے اور دوسری روایت کے مطابق اپنے نبی حنظلہ بن صفوان علی نبینا وعلیہ السلام سے ان لوگوں نے شکایت کی تو انھوں نے اس کی نسل کے منقطع ہونے کی دعا کی۔ پس اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی اور اس کی نسل منقطع فرما دیا۔ بعض کا قول ہے کہ عنقاء ایک عجیب پرندہ ہے جو پہاڑوں میں انڈا دیتا ہے۔ اور چونکہ اس کی عنق یعنی گردن میں طوق کی مانند سفیدی ہوتی ہے اس لئے اس کا نام عنقاء رکھا جاتا ہے۔ لیکن فلاسفہ کا قول ہے کہ عنقاء لمبی گردن والا ایک پرندہ کا نام ہے جس کے چار پیر اور دو بازو ہوتے ہیں۔ ایک بازو مشرق میں ہوتا ہے اور دوسرا مغرب میں۔ اور خارج میں اس کا پایا جانا ممکن ہے لیکن ایک فرد بھی پایا نہیں جاتا۔ اور مثال میں یہی آخری قول مراد ہے۔

قولہ کالکواکب ــــ وہ سات ستارے جو سیر کرتے ہیں یہ ہیں (۱) قمر (۲) عطارد (۳) زہرہ (۴) شمس (۵) مریخ (۶) مشتری (۷) زحل۔ کوکب کو یہاں جمع لایا گیا۔ حالانکہ مفرد لانا چاہئے تھا اس لئے کہ کلی کوکب کا مفہوم ہے نہ کہ کواکب کا۔ نیز اس سے تمثیلات سابقہ جیسے شریک باری تعالیٰ، عنقاء، شمس کے اسلوب کے خلاف بھی لازم آتا ہے کیونکہ وہ سب مفرد ہیں۔

قولہ کمعلومات الباری تعالیٰ ــــ جس کلی کے افراد غیر متناہی ہیں اس کی دو قسمیں ہیں ایک غیر متناہی لاتقف

عند حد یعنی کسی حد پہ پہنچ کر نہ ٹھہرے۔ جیسے اعداد واشکال وغیرہ اور دوسری غیر متناہی مرتب موجود بالفعل۔ اور یہاں معلومات باری تعالیٰ کے غیر متناہی سے مراد پہلی قسم ہے۔ اس لئے کہ دوسری قسم بدلیل تطبیق وتضایف باطل ہے جیسا کہ فن حکمت میں بیان کیا گیا ہے۔ اس لئے صرف پہلی قسم کی مثال بیان کی گئی۔ دو مثالیں اس لئے بیان کی گئیں کہ پہلی مثال میں غیر متناہی کا ہونا متفق علیہ ہے اور دوسری مثال میں نہیں۔ کیونکہ یہ صرف ان کے نزدیک ہے جو عدم تناسخ کے قائل ہیں جیسا کہ آگے اس کا بیان آئے گا۔ یہاں بھی معلوم باری تعالیٰ کو جمع لایا گیا حالانکہ مفرد لانا چاہئے تھا۔ کیونکہ کلی معلوم کا مفہوم ہے۔ معلومات کا نہیں۔ کذا الحال فی النفوس الناطقۃ۔

قولہ کالنفوس الناطقۃ — نفس ناطقہ ان حکماء کے نزدیک غیر متناہی ہے جو عدم تناسخ کا قول کرتے ہیں۔ جیسے ارسطو اور ان کے تابعین۔ کیونکہ جو تناسخ کا قول کرتے ہیں وہ نفس ناطقہ کو متناہی مانتے ہیں، اس لئے کہ تناسخ نام ہے نفس ناطقہ کا ایک بدن کے خراب ہونے کے بعد دوسرے بدن کی طرف منتقل ہو جانے کا۔ اور یہ تناہی کو مقتضی ہے، اس لئے کہ جب ایک ہی نفس ناطقہ دوسرے بدن کی طرف منتقل ہوگا تو دوسرے نفس ناطقہ کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور وہی نفس ناطقہ دوسرے بدن کی تدبیر و تصرف کا کام انجام دیگا۔ اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ لفظ حکماء پر الف لام عہد خارجی کا ہے جو قائلین عدم تناسخ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

فصل اَلکلیان اِنْ تفارقا کلیا فمتباینانِ والا فاِنْ تصادقا کلیا مِنَ الجانبین فمتساویانِ

ترجمہ:۔ اگر دو کلی ایک دوسرے سے کلی طور پر جدا ہوں تو وہ متباینان ہیں ورنہ اگر جانبین سے ایک دوسرے پر کلی طور پر صادق آئیں تو وہ متساویان ہیں۔

قولہ الکلیان الخ ای کل کلیین لا بد من ان یتحقق بینہما احد النسب الاربع التباین الکلی والتساوی والعموم المطلق والعموم من وجہ وذلک لانہما اِمّا ان لا یصدق شیٔ منہما علی شیٔ من افراد الآخر او یصدق فعلی الاول فہما متباینان کالانسان والحجر وعلی الثانی فامّا ان لا یکون بینہما صدق کلی من جانب اصلاً او یکون فعلی الاول فہما اعم واخص من وجہ کالحیوان والابیض وعلی الثانی فامّا ان یکون الصدق الکلی من الجانبین او من جانب واحد فعلی الاول فہما متساویان کالانسان والناطق وعلی الثانی فہما اعم واخص مطلقا کالحیوان والانسان۔

ترجمہ:۔ یعنی ہر دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے (اور وہ چار نسبتیں یہ ہیں) تباین کلی و تساوی و عموم مطلق و عموم من وجہ۔ اور وہ اس لئے ضروری ہے کہ دو کلیوں میں سے ایک آیا دوسری کلی کے افراد میں سے کسی فرد پر صادق نہیں آتی یا آتی ہے۔ پہلی تقدیر پر دونوں کلی متباینان ہیں جیسے انسان و پتھر اور دوسری تقدیر پر ان کے درمیان آیا کسی جانب سے صدق کلی نہ ہوگا یا ہوگا۔ پہلی تقدیر پر دونوں کلی اعم و اخص من وجہ ہیں جیسے حیوان اور ابیض۔ اور دوسری تقدیر پر آیا دونوں جانب سے صدق کلی ہے یا ایک جانب سے پہلی تقدیر پر دونوں کلی متساویان ہیں جیسے انسان و ناطق اور دوسری تقدیر پر دونوں کلی اعم و اخص مطلق ہیں، جیسے حیوان و انسان۔

تشریح:۔ قولہ اى كل كليين الخ ــــ مفہوم اور اس کی تقسیم سے فراغت کے بعد اب دو کلیوں کی نسبت اور اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے۔ لیکن اس تقسیم میں صرف کلیوں کو اس لئے خاص کیا گیا کہ آنیوالی چاروں نسبتیں دو جزئی یا ایک جزئی اور ایک کلی کے درمیان نہیں ہو سکتیں۔ لیکن دو جزئی کے درمیان اس لئے کہ آیا دونوں ایک دوسرے کے متباین ہیں یا متحد۔ اگر متباین ہیں تو دونوں کے درمیان صرف متباین کی نسبت ہوگی۔ اور اگر متحد ہیں تو تین حال سے خالی نہیں۔ آیا متحد باعتبار ذات و معنی ہیں جیسے زید و زید ہیں۔ یا متحد باعتبار معنی جیسے انسان و بشر ہیں۔ یا متحد باعتبار مصداق جیسے انسان و ناطق ہیں۔ لہذا اگر متحد باعتبار مصداق ہیں تو دونوں کے درمیان صرف تساوی کی نسبت ہوگی۔ اور متحد باعتبار معنی ہیں تو اس وقت حقیقۃً دو نہیں بلکہ ایک ہوگا۔ اسی طرح اگر متحد باعتبار ذات و معنی ہیں تو صرف ایک ہوگا۔ اس لئے کہ نسبت کیلئے تعدد ضروری ہوتا ہے۔ اور تعدد کیلئے مغایرت ضروری ہوتی ہے اور اتحاد میں مغایرت نہیں۔ اور لیکن ایک جزئی اور ایک کلی کے درمیان اس لئے نہیں ہو سکتی کہ جزئی آیا اس کلی کا فرد ہے یا نہیں۔ اگر فرد نہیں ہے تو دونوں کے درمیان صرف تباین کی نسبت ہوگی۔ اور اگر فرد ہے تو کلی عام ہوگی اور جزئی خاص۔ لہذا دونوں کے درمیان صرف عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ باقی نسبتیں مفقود۔ اس لئے تقسیم میں صرف کلیوں کو خاص کیا گیا کہ چاروں نسبتیں متحقق ہو جائیں۔ الکلیان کی تفسیر کل کلیین سے کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ الکلیان پر الف لام استغراق کا ہے۔ سوال:۔ یہاں پہلے کلیوں کی نسبتوں کو بیان کیا گیا ہے پھر اس کی قسموں (نوع، جنس وغیرہ) کو۔ حالانکہ دوسری کتابوں مثلاً قطبی وغیرہ میں اس کا برعکس کیا گیا ہے۔ جواب:۔ آگے کلی کی تقسیم میں چونکہ یہ بیان کیا جائے گا کہ "نوع کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ ایک اس کلی پر جو کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں محمول ہو۔ اور دوسرا اس ماہیت پر جو اس پر اور اس کے غیر پر ماہو کے جواب میں محمول ہو۔ دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے" اس لئے یہاں پہلے نسبتوں کو بیان کر دیا گیا۔ اور دوسری کتابوں میں ایسا نہیں ہے۔

قولہ ان يتحقق الخ ــــ اعتراض نسبت کو چار قسم پر حصر کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ تباین جزئی

بھی ایک نسبت ہے لیکن ان میں سے کسی میں داخل نہیں ہے۔ جواب اس کے دو ہیں ایک یہ کہ مقصود یہاں نسبت کی انواع کا حصر کرنا ہے اور تباین جزئی نوع نہیں جنس ہے جو دو نوع (تباین کلی اور عموم من وجہ) کو شامل ہے۔ دوسرا جواب یہ کہ تباین جزئی بھی ان ہی چار قسموں میں داخل ہے جیسا کہ اس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔ سوال:۔ مذکورہ بالا چاروں نسبتیں باعتبار تحقق ہیں یا باعتبار صدق یا دونوں سے عام۔ اگر باعتبار تحقق ہیں تو دلیل باعتبار تحقق کیوں نہیں دی گئی؟ اور اگر باعتبار صدق ہیں تو دعویٰ باعتبار تحقق کیوں؟ اور اگر دونوں سے عام ہیں تو دعویٰ و دلیل میں مخالفت کیوں؟ جواب:۔ چاروں نسبتیں باعتبار تحقق و صدق دونوں ہیں۔ لیکن باعتبار صدق مفردات میں ہیں کیونکہ ان میں تحقق مقصود نہیں ہوتا۔ اور باعتبار تحقق قضایا میں ہیں کیونکہ ان میں صدق مقصود نہیں ہوتا کما فی شرح السلم للملا مبین وفی شرح مرقاۃ للعلامہ عبد الحق خیر آبادی۔ اور صدق و تحقق میں سے ہر ایک کا اطلاق چونکہ کبھی ایک دوسرے پر ہوتا ہے اس لئے دعویٰ و دلیل میں کوئی مخالفت نہیں۔ کیونکہ صدق کا اطلاق جب تحقق کے غیر یعنی حمل پر ہوتا ہے تو اس کا استعمال علیٰ کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ لہذا اَلحیوانُ صادقٌ علی الانسان کا معنی محمولٌ علی الانسان ہے۔ اور جب صدق کا اطلاق تحقق پر ہوتا ہے تو اس کا استعمال فی کے ذریعے کیا جاتا ہے جیسے بولا جاتا ہے ہٰذہٖ القضیۃُ صادقۃٌ فی نفسِ الامر۔ لہذا جب یوں کہا جائے کلما صدق کل ج ب بالضرورۃ صدق کل ج ب دائماً تو اس کا معنی ہوگا کلما تحقق فی نفسِ الامر مضمونُ الجملۃِ الاولیٰ تحقق فیہا مضمونُ الجملۃِ الثانیۃ۔ اسی طرف اشارہ کرنے کیلئے یہاں صدق و تحقق دونوں کو بیان کیا گیا کہ چاروں نسبتیں جس طرح باعتبار صدق ہوتی ہیں اسی طرح باعتبار تحقق بھی۔ لیکن فرق صرف اتنا ہے کہ باعتبار صدق صرف مفردات میں ہوتی ہیں اور باعتبار تحقق صرف قضایا میں۔

قولہ ذلک لانہما الخ ـــــ یہ دعویٰ مذکور کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک آیا دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق آتی ہے یا نہیں۔ اگر صادق نہیں آتی ہے تو ان دو کلیوں کا نام متباینان ہیں اور درمیان کی نسبت کا نام تباین ہے جیسے انسان اور پتھر میں سے کوئی بھی کسی کے فرد پر صادق نہیں آتا۔ اور اگر صادق آتی ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ آیا کسی جانب سے بھی صدق کلی نہیں یا صدق کلی ہے۔ اگر نہیں ہے تو ان دو کلیوں کا نام عام و خاص من وجہ ہے اور درمیان کی نسبت کا نام عموم و خصوص من وجہ ہے جیسے حیوان و ابیض میں حیوان کا صدق ابیض پر کلی طور پر نہیں ہے کیونکہ حیوان کالا گھوڑا پر صادق آتا ہے سفید کاغذ پر نہیں۔ اسی طرح ابیض کا صدق حیوان پر کلی طور پر نہیں ہے کیونکہ ابیض سفید کاغذ پر صادق آتا ہے لیکن کالا گھوڑا پر نہیں۔ اور اگر صدق کلی ہے تو دو حال سے خالی نہیں، آیا صدق کلی دونوں جانب سے ہے یا ایک جانب سے۔ اگر دونوں جانب سے ہے تو ان دو کلیوں کا نام متساویان ہے اور درمیان کی نسبت کا نام تساوی ہے جیسے انسان و ناطق میں سے ہر ایک دوسرے کے فرد پر صادق آتا ہے۔ اور اگر ایک جانب سے صدق کلی ہے تو ان دو کلیوں کا نام عام و خاص مطلق ہے اور درمیان کی نسبت کا نام عموم و خصوص مطلق ہے جیسے حیوان اور انسان میں حیوان کا صدق انسان کے ہر فرد پر ہے لیکن انسان کا صدق حیوان کے ہر فرد پر نہیں بلکہ بعض پر ہے۔ سوال:۔

یہ تھا کہ نسبت چار قسموں پر منحصر ہے اور دلیل یہ دی گئی کہ نسبت والی چار قسموں پر منحصر ہے۔ کیونکہ دلیل میں
ان ومتساویان وغیرہ کو بیان کیا گیا ہے اور یہ نسبت والی ہیں، نسبت نہیں۔ اور نسبت والی نسبت کا غیر
ہیں۔ لہٰذا دلیل دعویٰ کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے تقریب تام نہ ہوئی۔ جواب:۔ دلیل کی دو قسمیں ہیں ایک
قی دوسری التزامی۔ دلیل مطابقی وہ ہے جس سے مدعیٰ صراحۃً ثابت ہو جیسے اَلکلمۃ منحصرۃ علیٰ ثلثۃ اقسامٍ
لیل لانہا اَمّا اَنْ تدلّ علیٰ معنی فی نفسہا الخ مطابقی ہے۔ اور دلیل التزامی وہ ہے جس سے مدعیٰ لزوماً ثابت ہو
دلیل سے مراد یہاں دلیل التزامی ہے۔ کیونکہ جب یہ کہا گیا کہ نسبت والی کی چار قسمیں ہیں، اور نسبت والی نسبت
لازم ہوتی ہے تو اس سے لزوماً یہ ثابت ہو گیا کہ نسبت کی بھی چار قسمیں ہیں۔ لہٰذا دلیل، دعویٰ کے مطابق ہونے کی
سے تقریب تام ہے۔ اور اس دلیل کو التزاماً اس لئے بیان کیا گیا کہ مصنف کی دلیل کے موافق ہو جائے، کیونکہ انھوں
نے نسبت والی کو چار قسموں پر حصر کیا ہے۔ لیکن مصنف نے التزاماً اس لئے بیان کیا کہ اس بحث کو بحث مذکور
مناسبت قوی حاصل ہے کیونکہ ماقبل میں کلی اور اس کی قسموں کو بیان کیا گیا ہے اور یہ نسبت والی ہیں۔

قولہ وعلی الثانی فاما ان یکون الصدق ـــ اس عبارت سے اس اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا
ہے جو مصنف کے قول فان تصادقا پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ کہ تصادقا باب مفاعلت کا فعل ماضی صیغہ
تثنیہ ہے اور باب مفاعلت کا خاصہ اشتراک ہے لہٰذا ان تصادقا کا معنی ہوا "اگر دو کلی ایک دوسرے کے صدق
میں شریک ہوں"۔ لیکن جب اس کے بعد کلیاً کو بیان کیا گیا تو معنی یہ ہوا "اگر دو کلی ایکدوسرے کے کلی طور پر صدق میں
شریک ہوں"۔ لہٰذا اب اس کے بعد "من الجانبین یا من جانبٍ واحدٍ" کہنا درست نہ ہوگا۔ لیکن من الجانبین اس لئے کہ
اس کا معنی تصادقا کلیاً میں موجود ہے اور من جانب واحدٍ اس لئے کہ اس تقدیر اصل عبارت یہ ہوگی فان تصادقا کلیاً من
جانب واحدٍ یہ اجتماع متنافیین ہے اس لئے کہ تصادق کلی جانبین سے صدق کلی کو مقتضی ہے اور جانب واحد اس کا
مخالف ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ کہ تصادق کلی سے مراد بطور عموم مجاز مطلق صدق کلی ہے۔ اور اس پر قرینہ اَو من جانب
واحدٍ کا عطف ہے جو من الجانبین پر کیا گیا ہے۔ اور مطلق صدق کلی عام ہے خواہ ایک جانب سے ہو یا دو جانب سے۔
اگر ایک جانب سے ہو تو وہ دونوں کلی عام وخاص مطلق ہیں اور اگر دو جانب سے ہو تو متساویان ہیں۔ لہٰذا اسکے بعد
من جانب واحدٍ اور من الجانبین کہنا درست ہے۔ سوال:۔ عموم مجاز ممنوع ہے جیسا کہ مصنف نے خود تلویح میں
اس کی تصریح فرمائی ہے لہٰذا یہ از قبیل توجیہ القول بما لا یرضیٰ بہ القائل ہوا۔ جواب:۔ عموم مجاز کی دو صورتیں
ہیں (۱) لفظ کو معنی حقیقی ومجازی دونوں میں استعمال کیا جائے۔ (۲) لفظ کو ایسے معنی مجازی میں استعمال کیا جائے
کہ معنی حقیقی اس کا فرد ہو۔ اس میں سے پہلی صورت ممنوع ہے۔ اور یہاں دوسری صورت مراد ہے۔

فمرجع التساوی الی موجبتین کلیتین نحو کلُّ انسانٍ ناطقٌ وکلُّ ناطقٍ انسانٌ ومرجع التباین الی سالبتین

كليتين نحو لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الحجر بانسان ومرجع العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الاخص ومحمولها الاعم وسالبة جزئية موضوعها الاعم ومحمولها الاخص نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان ومرجع العموم والخصوص من وجه الى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين نحو بعض الحيوان ابيض وبعض الحيوان ليس بابيض وبعض الابيض ليس بحيوان ۔

ترجمہ:۔ لہٰذا تساوی کا مرجع دو موجبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے کل انسان ناطق اور کل ناطق انسان۔ اور تباین کا مرجع دو سالبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے لاشیء من الانسان بحجر ولاشیء من الحجر بانسان۔ اور عموم وخصوص مطلق کا مرجع ایک ایسا موجبہ کلیہ کی طرف ہے جس کا موضوع خاص ہو اور محمول عام۔ اور دوسرا ایسا سالبہ جزئیہ کی طرف ہے جس کا موضوع عام ہو اور محمول خاص جیسے کل انسان حیوان اور بعض الحیوان لیس بانسان۔ اور عموم وخصوص من وجہ کا مرجع ایک موجبہ جزئیہ اور دو سالبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے بعض الحیوان ابیض وبعض الحیوان لیس بابیض اور بعض الابیض لیس بحیوان۔

تشریح:۔ قولہ فمرجع التساوی الخ ــــ دلیل حصر کے ضمن میں چونکہ ہر ایک نسبت کی تعریف معلوم ہو گئی کہ تساوی دو کلیوں کا اس طرح ہونا ہے کہ ہر ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے جیسے انسان وناطق۔ اور تباین وہ دو کلیوں کا اس طرح ہونا ہے کہ کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے جیسے مومن وکافر۔ اور عموم وخصوص مطلق دو کلیوں کا اس طرح ہونا ہے کہ ایک کلی دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق آئے اور دوسری کلی پہلی کے ہر فرد پر نہیں بلکہ بعض فرد پر صادق آئے جیسے مومن وصحابہ۔ اور عموم وخصوص من وجہ دو کلیوں کا اس طرح ہونا ہے کہ ہر کلی دوسری کلی کے صرف بعض فرد پر صادق آئے جیسے (انگوٹھی اور چاندی) اس لئے شارح اب ہر ایک کی علامتوں کو بیان کرتے ہیں کہ تساوی کی علامت دو موجبہ کلیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس سے دو قضیہ موجبہ کلیہ منعقد ہوں وہ تساوی ہے۔ اس لئے کہ ایک کلی کے صدق سے دوسری کلی کے تمام افراد پر جیسے انسان کا صدق ناطق کے تمام افراد پر ایک قضیہ موجبہ کلیہ ہوتا ہے۔ اور دوسری کلی کے صدق سے پہلی کلی کے تمام افراد پر جیسے ناطق کا صدق انسان کے تمام افراد پر دوسرا قضیہ موجبہ کلیہ ہوتا ہے۔ اور یہ علامت جو شارح نے بیان کی ہے کمیت وکیفیت کے اعتبار سے ہے۔ لیکن جہت کے اعتبار سے دو مطلقہ عامہ کی طرف رجوع کرنا ہے۔ اور اس علامت کو شارح نے اس لئے بیان نہیں کیا کہ اس کا بیان جہت کے بیان پر موقوف ہے اور جہت کا بیان ابھی تک ہوا نہیں۔ مرجع مصدر میمی بمعنی رجوع کرنا ہے۔ اسم مکان بمعنی مایرجع الیہ نہیں۔ اس لئے کہ وہ متعدی بالی ہے اور متعدی بالی اسم مکان نہیں ہوتا۔ کیونکہ اسم مکان بمنزلہ جامد ہوتا ہے اور اسم جامد کسی شئی کے ذریعے متعدی نہیں ہوتا۔

قولہ مرجع التباین الخ ــــ یعنی تباین کی علامت کمیت وکیفیت کے اعتبار سے دو سالبہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس سے دو قضیہ سالبہ کلیہ منعقد ہوں وہ تباین ہے جیسے مومن وکافر سے ایک قضیہ سالبہ کلیہ لاشیء من المومن بکافر اور دوسرا قضیہ سالبہ کلیہ لاشیء من الکافر بمومن منعقد ہوتا ہے۔ کیونکہ مومن کا کافر کے کسی فرد پر صادق نہ آنا ایک قضیہ سالبہ

کلیہ ہوتا ہے اور کافر کا مومن کے کسی فرد پر صادق نہ آنا دوسرا قضیہ سالبہ کلیہ ہوتا ہے۔ اور جہت کے اعتبار سے اس کی علامت دو دائمہ مطلقہ کا منعقد ہونا ہے کیونکہ تباین ہمیشہ عدم صدق کو چاہتا ہے۔

قولہ۳ مرجع العموم والخصوص مطلقا الخ۔۔۔ یعنی عموم وخصوص مطلق کی علامت کمیت وکیفیت کے اعتبار سے ایک قضیہ موجبہ کلیہ اور دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس سے ایک ایسا قضیہ موجبہ کلیہ منعقد ہو جس کا موضوع خاص اور محمول عام ہو۔ اور دوسرا ایسا قضیہ سالبہ جزئیہ منعقد ہو جس کا موضوع عام اور محمول خاص ہو وہ عموم وخصوص مطلق ہے جیسے مومن وصحابہ سے ایک قضیہ موجبہ کلیہ کلُّ صحابیٍّ مومنٌ اور دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ بعض المومن لیس بصحابیٍّ منعقد ہوتا ہے کیونکہ مومن کا صحابہ کے ہر فرد پر صادق آنا ایک قضیہ موجبہ کلیہ ہوتا ہے اور صحابہ کا مومن کے بعض فرد پر صادق نہ آنا اور بعض فرد پر آنا دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے۔

سوال:۔ لفظ صحابہ جب مومن کے بعض فرد پر صادق آتا ہے اور بعض پر نہیں تو اس سے ایک نہیں بلکہ دو قضیئے منعقد ہوں گے۔ ایک قضیہ سالبہ جزئیہ دوسرا قضیہ موجبہ جزئیہ۔ جواب:۔ موجبہ جزئیہ کو چونکہ موجبہ کلیہ لازم ہے اس لئے اب اس کے بعد موجبہ جزئیہ کا ذکر فضول ہے۔ اور جہت کے اعتبار سے عموم وخصوص مطلق کی علامت ایک قضیہ مطلقہ عامہ اور دوسرا قضیہ دائمہ مطلقہ منعقد ہونا ہے۔

قولہ۴ مرجع العموم والخصوص من وجہ الخ۔۔۔ یعنی عموم وخصوص من وجہ کی علامت کمیت وکیفیت کے اعتبار سے ایک قضیہ موجبہ جزئیہ اور دوسرا سالبہ جزئیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس سے ایک قضیہ موجبہ جزئیہ اور دو قضیہ سالبہ جزئیہ منعقد ہوں وہ عموم وخصوص من وجہ ہے جیسے حیوان اور ابیض سے ایک قضیہ موجبہ جزئیہ بعضُ الحیوانِ ابیضُ (بگولہ) اور دو قضیہ سالبہ جزئیہ بعضُ الحیوانِ لیس بابیضٍ (ہاتھی) وبعضُ الابیضِ لیس بحیوانٍ (برف) منعقد ہوتے ہیں۔ کیونکہ ابیض کا حیوان کے بعض فرد پر صادق آنا ایک قضیہ موجبہ جزئیہ ہوتا ہے۔ اور ابیض کا حیوان کے بعض فرد پر صادق نہ آنا دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے۔ اور حیوان کا ابیض کے بعض فرد پر صادق نہ آنا تیسرا قضیہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے۔ جہت کے اعتبار سے اس کی علامت ایک قضیہ مطلقہ عامہ اور دو قضیئے دائمہ مطلقہ منعقد ہونا

وَنَقِيضَاهُمَا كَذٰلِكَ

ترجمہ:۔ اور متساویان کی نقیضین متساویان ہیں۔

قولہ ونقیضاہما کذلک یعنی[1] اِنّ نقیضَی المتساویین ایضاً متساویانِ ای کلُّ[2] ما صدق علیہ احدُ النقیضین صدق علیہ النقیضُ الآخرُ اذ لو صدق احدُھما بدونِ الآخرِ لصدقَ مع عینِ الآخرِ ضرورۃَ استحالۃِ ارتفاعِ النقیضین

فیصدق عینُ الآخرِ بدون عینِ الاوّلِ مزورۃً استحالۃ اجتماع النقیضین وہٰذا یرفع التساوی بین العینین مثلاً لو صدق اللاانسانُ علیٰ شیٍٔ ولم یصدق علیہ اللاناطقُ فیصدق علیہ الناطقُ ہٰہنا بدونِ الانسانِ ہٰذا خلف

ترجمہ :۔ یعنی متساویان کی نقیض بھی متساویان ہیں یعنی ہر وہ شی جس پر نقیضین میں سے ایک صادق آئے اس پر دوسری بھی صادق آئے گی اس لئے کہ دو نقیضوں میں سے ایک اگر دوسری کے بغیر صادق آئے تو ایک دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئے گی کیونکہ ارتفاع نقیضین کا استحالہ بدیہی ہے لہٰذا دوسرے کا عین پہلے کے عین کے بغیر صادق آئے گا کیونکہ اجتماع نقیضین کا استحالہ بدیہی ہے اور ایک کا دوسرے کے بغیر صادق آنا دو عین کے درمیان تساوی کو ختم کر دیتا ہے مثلاً کسی شئی پر اگر لا انسان صادق آئے اور اس پر لا ناطق صادق نہ آئے تو ناطق یہاں پر بغیر انسان کے صادق آئے گا یہ مفروض کے خلاف ہے۔

تشریح :۔ قولہٗ یعنی ان نقیضی الخ ــــ اس عبارت سے اس وہم کے ازالہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ متن میں نقیضاہما کی ضمیر تثنیہ کا مرجع اگر متساویان ہے تو صحیح ہے کیونکہ متساویان کی نقیض متساویان ہوتی ہے لیکن اس پر کیا قرینہ ہے؟ اور اگر اس کا مرجع متباینان ہے تو صحیح نہیں۔ اس لئے کہ متباینان کی نقیض متباینان نہیں بلکہ مباینت جزئی ہوتی ہے۔ حاصل ازالہ کا یہ کہ "نقیضاہما" کی ضمیر تثنیہ کا مرجع متساویان ہے اس پر قرینہ مرجع کا ضمیر سے قریب ہونا ہے۔ کیونکہ متباینان ضمیر سے دور ہے۔ واضح ہو کہ دو عینوں کی نسبت کے ساتھ ان کی نقیضوں کی نسبت کو بھی اس لئے بیان کیا گیا کہ طالب فن کیلئے مزید آسانی حاصل ہو جائے۔ اور دونوں عینوں سے مراد یہاں عام ہے، خواہ دونوں وجودی ہوں یا دونوں عدمی۔ وجودی جیسے انسان و فرس۔ اور عدمی جیسے لا انسان و لا فرس۔ لہٰذا وجودی کی نقیض لا انسان و لا فرس ہوگی اور عدمی کی نقیض انسان و فرس ہوگی۔ کیونکہ نقیض رفعِ شئی کو کہا جاتا ہے۔

قولہٗ ای کل ما صدق الخ ــــ یعنی جس فرد پر بھی نقیضین میں سے ایک صادق آئے گی اس پر دوسری نقیض ضرور صادق آئے گی، اس لئے کہ اگر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے تو لامحالہ دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی۔ اور اگر عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ کیونکہ ارتفاع نقیضین کہتے ہیں ایسی دو شئی کے ایک ساتھ مرتفع ہونے کو جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں۔ لہٰذا اگر پہلی نقیض دوسری نقیض کے ساتھ صادق نہ آئے تو لامحالہ دوسری نقیض کے عین کے ساتھ (جو کہ اس کی نقیض ہے) صادق آئے گی۔ اور اگر عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ اور جب ایک نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی تو لامحالہ دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا۔ اور اگر عین کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ کیونکہ اجتماع نقیضین کہتے ہیں ایسی دو شئی کے ایک ساتھ جمع ہونے کو جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں لہٰذا اگر پہلی نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے تو لامحالہ دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا۔ اور اگر عین (جو کہ نقیض کی نقیض ہے) کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ اور جب دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے تو لازم آئے گا کہ دونوں کے عین کے درمیان تساوی نہ ہو۔ کیونکہ تساوی کیلئے جانبین سے تصادق ضروری ہے۔ اور ایک کا دوسرے کے بغیر صادق آنے سے تصادق مفقود ہو جاتا ہے۔ حالانکہ دونوں عین کے درمیان تساوی فرض کی جا چکی ہے لہٰذا خلاف مفروض لازم آیا فافہم بالتأمل۔

قولہ مثلاً لوصدق الخ ـــــ مذکورہ بالا دلیل کو مثال کے ذریعے یوں سمجھئے کہ انسان و ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے لہٰذا نقیضین یعنی لاانسان و لاناطق کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی۔ اور جس فرد پر لاانسان صادق آئے گا اس پر لاناطق بھی صادق ہوگا [لاانسان ⁄ لاناطق ⁄ گھوڑا] کیونکہ اگر لاانسان صادق آئے اور لاناطق صادق نہ آئے تو لامحالہ ناطق صادق آئے گا۔ اور اگر ناطق بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ کیونکہ لاناطق کی نقیض ناطق ہے۔ لہٰذا اگر (لاناطق کی طرح) ناطق بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور جب ناطق لاانسان کے ساتھ صادق آئے گا تو لامحالہ ناطق انسان کے بغیر صادق آئے گا۔ اور اگر انسان کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ کیونکہ لاانسان کی نقیض انسان ہے۔ لہٰذا اگر انسان بھی (لاانسان کی طرح) لاناطق کے ساتھ صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور جب ناطق انسان کے بغیر صادق آئے تو لازم آئے گا کہ دونوں کے درمیان تساوی نہ ہو کیونکہ تساوی کیلئے جانبین سے تصادق ضروری ہے۔ اور جب تصادق نہیں تو تساوی بھی نہ ہوگی۔ حالانکہ دونوں کے درمیان تساوی فرض کی جا چکی ہے تو خلاف مفروض لازم آیا۔ امام رازی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ تساوی کی نقیض تساوی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ مفہومات عامہ مثلاً شئ و ممکن کے درمیان تساوی کی نسبت ہے لیکن ان کی نقیض لاشئ و لاممکن کے درمیان تساوی کی نسبت نہیں کیونکہ لاشئ و لاممکن کے افراد ہی نہیں ہوتے کہ تصادق ہو سکے۔ حالانکہ تساوی کیلئے تصادق ضروری ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مفہومات عامہ قاعدہ مذکورہ (تساوی کی نقیض تساوی ہوتی ہے) سے مستثنیٰ ہیں۔ وله اجوبة اخرى فی شرح مرقاة للعلامہ عبدالحق الخیرآبادی وغیرہ من مطولات الفن۔ سوال :- فن منطق کے قواعد عام ہوتے ہیں اور تخصیص و استثناء عموم کے منافی ہیں؟ جواب :- مناطقہ بھی چونکہ بشر ہیں اس لئے وہ قواعد کی تعمیم اپنی طاقت کے مطابق کرتے ہیں۔ لہٰذا جب بعض مقام میں ان کی طاقت جواب دے دیتی ہے تو مجبور ہو کر تخصیص کرنے لگتے ہیں۔ نیز قواعد کی تعمیم کا فائدہ معتد بہا کیلئے ہوتی ہے اور مفہومات عامہ سے کوئی فائدہ معتد بہا حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ علوم حکمیہ میں ایسا قضیہ دیکھا نہیں گیا ہے جس کے موضوع و محمول مفہومات عامہ سے ہوں۔ اور منطق ان ہی علوم حکمیہ کیلئے آلہ ہوتی ہے۔

أَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ فَأَعَمُّ وَأَخَصُّ مُطْلَقًا وَنَقِيضُهُمَا بِالْعَكْسِ

ترجمہ :- یا اگر ایک جانب سے دونوں کلی طور پر صادق آئیں تو اعم و اخص مطلق ہیں اور ان کی نقیضین برعکس ہیں۔

قولہ ونقیضہما بالعکس ای نقیضُ الاعمِ والاخصِ مطلقاً اعمُ و اخصُ مطلقاً لکنْ بعکسِ العینین فنقیضُ الاعمِ اخصُ ونقیضُ الاخصِ اعمّ یعنی کل ما صدق علیہ نقیضُ الاعمِ صدق علیہ نقیضُ الاخصِ ولیس کل ما صدق علیہ نقیضُ الاخصِ صدق علیہ نقیضُ الاعم اما الاول فلانہ لو صدق نقیضُ الاعم علی شئ بدون نقیضِ الاخصِ لصدق مع عینِ الاخص فیصدق عینُ الاخصِ بدون عینِ الاعم ہٰذا خلف مثلاً لو صدق اللاحیوانُ علی شئ بدون اللاانسان لصدق علیہ الانسانُ لانہ لو لم یصدق علیہ الانسانُ لزم ارتفاعُ النقیضین ویمتنع ہناک صدق الحیوان لاستحالۃِ اجتماعِ النقیضین فیصدق الانسانُ بدون الحیوان واما الثانی فلانہ

بعد ما ثبت اَنّ کل نقیضِ الاعم نقیضُ الاخص لو کان نقیضُ الاخصِ نقیضَ الاعم لکان النقیضانِ متساوِیین فیکون نقیضاھما وھما العینانِ متساوِیین کما مرّ وقد کان العینان اَعم واخصّ مطلقاً ھف۔

ترجمہ:۔ یعنی اعم واخص مطلق کی نقیض اعم واخص مطلق ہیں لیکن ان کے عینوں کے ساتھ۔ لہٰذا اعم کی نقیض اخص اور اخص کی نقیض اعم ہے۔ یعنی ہر وہ شئی جس پر اعم کی نقیض صادق آئے اس پر اخص کی نقیض صادق آئے گی۔ اور ہر وہ شئی جس پر اخص کی نقیض صادق آئے اس پر اعم کی نقیض صادق نہیں آئے گی۔ لیکن اول اس لئے کہ کسی شئی پر اگر اعم کی نقیض اخص کی نقیض کے بغیر صادق آئے تو اعم کی نقیض اخص کے عین کے ساتھ صادق آئے گی۔ لہٰذا عینِ اخص عینِ اعم کے بغیر صادق آئے گا یہ محال ہے مثلاً کسی شئی پر اگر لاحیوان لاانسان کے بغیر صادق آئے تو اس پر عینِ انسان صادق آئے گا کیونکہ اگر عینِ انسان صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ اور یہاں پر حیوان کا صادق ہونا محال ہوگا کیونکہ اجتماع نقیضین محال ہے لہٰذا انسان حیوان کے بغیر صادق آئے گا۔ اور لیکن دوم اس لئے کہ اس امر کے ثابت ہو جانے کے بعد کہ ہر اعم کی نقیض اخص کی نقیض ہے تو اگر اخص کی نقیض (بھی) اعم کی نقیض ہو تو دونوں نقیضیں متساوی ہو جائیں گی۔ لہٰذا ان کی نقیضوں کی نقیض جو کہ دونوں عین ہیں متساوی ہو جائیں گی جیسا کہ گذرا۔ حالانکہ دونوں عین اعم واخص مطلق تھے۔ یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح:۔ قولہ[۱] ای نقیض الاعم والاخص ـــــ یعنی عام وخاص مطلق کی نقیض عام وخاص مطلق ہے لیکن دونوں عین کے عکس کے ساتھ، یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہے۔ مثلاً حیوان وانسان میں حیوان عام ہے اور انسان خاص۔ لیکن جب ان کی نقیض لاحیوان ولاانسان لائی جائے تو لاحیوان خاص ہوگا اور لاانسان عام۔ لہٰذا جس جس فرد پر لاحیوان صادق آئے گا اس پر لاانسان بھی صادق آئے گا۔ لیکن جس جس فرد پر لاانسان صادق آئے گا اس پر لاحیوان کا صادق آنا ضروری نہیں۔ اس لئے کہ حجر پر جس طرح لاحیوان صادق آتا ہے لاانسان بھی۔ لیکن فرس پر لاانسان صادق ہے لاحیوان نہیں، کیونکہ فرس لاحیوان نہیں بلکہ حیوان ہے جیسے نقشہ ہذا میں مذکور ہے۔

عام ..... حیوان   انسان ..... خاص

↓   ↓

خاص ..... لاحیوان   لاانسان ..... عام

حجر   فرس

حاصل یہ کہ یہاں دو دعوے ہیں ایک یہ کہ جس فرد پر عام کی نقیض صادق آئے اس پر خاص کی نقیض بھی صادق آئے گی۔ دوسرا یہ کہ جس فرد پر خاص کی نقیض صادق آئے اس پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں جیسا کہ آگے دونوں کی دلیلیں اما الاول اور اما الثانی سے بیان کی جاتی ہیں۔

قولہ[۲] اما الاول فلانہ الخ ـــــ یعنی جس فرد پر بھی اعم کی نقیض صادق آئے گی اس پر اخص کی نقیض بھی صادق آئے گی۔ اس لئے کہ اگر صادق نہ آئے تو لامحالہ اعم کی نقیض عین اخص کے ساتھ صادق آئے گی، کیونکہ اگر عین اخص کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ کیونکہ اخص کی نقیض کی نقیض عین اخص ہے۔ لہٰذا اعم کی نقیض اگر عین اخص کے ساتھ بھی صادق نہ آئے (جس طرح نقیض اخص کے ساتھ صادق نہیں آتی) تو نقیضین کا ارتفاع لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ اور جب اعم کی نقیض عین اخص کے ساتھ صادق آئے گی تو لامحالہ عین اخص عین اعم کے بغیر

صادق آئے گا۔ اس لئے کہ اگر عین اعم کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ اعم کی نقیض کی نقیض عین اعم ہے۔ لہٰذا عین اخص اگر عین اعم کے ساتھ بھی صادق آئے (جس طرح نقیض کے ساتھ صادق آتی ہے) تو نقیضین کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ لہٰذا عین اخص عین اعم کے بغیر صادق آئے گا اور یہ محال ہے۔ کیونکہ اخص کا کوئی فرد بھی اعم کے بغیر صادق نہیں آتا۔ فافہم بالمثال الآتی۔

قولہ مثلاً لو صدق الخ ــــ مذکورہ بالا دلیل کو مثال کے ذریعے یوں سمجھئے کہ انسان وحیوان میں انسان اخص اور حیوان اعم ہے۔ اور اعم کی نقیض یعنی لاحیوان اخص۔ اور اخص کی نقیض یعنی لاانسان اعم ہے۔ لہٰذا لاحیوان جس فرد پر صادق آئے گا اس پر لاانسان بھی صادق آئے گا۔ اس لئے کہ اگر لاانسان صادق نہ آئے تو لامحالہ (لاحیوان کے ساتھ) انسان صادق آئے گا۔ کیونکہ اگر انسان بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ اس لئے کہ لاانسان کی نقیض انسان ہے۔ لہٰذا لاحیوان اگر لاانسان کیساتھ صادق نہ آئے تو لامحالہ انسان کے ساتھ صادق آئے گا۔ اس لئے کہ اگر انسان کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو نقیضین کا ارتفاع لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ اور جب لاحیوان انسان کے ساتھ صادق آئے گا تو لامحالہ انسان حیوان کے بغیر صادق آئے گا۔ اس لئے کہ اگر حیوان کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ کیونکہ لاحیوان کی نقیض حیوان ہے۔ لہٰذا انسان اگر (لاحیوان کی طرح) حیوان کے ساتھ بھی صادق آئے تو نقیضین کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ لہٰذا انسان حیوان کے بغیر صادق آئے گا اور یہ محال ہے۔ کیونکہ انسان کا کوئی فرد بھی حیوان کے بغیر صادق نہیں آتا۔

قولہ اما الثانی فلانہ الخ ــــ یعنی جس فرد پر اخص کی نقیض صادق آئے ضروری نہیں کہ اس پر اعم کی نقیض بھی صادق آئے۔ اس لئے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اخص کی نقیض ہر اس فرد پر صادق آتی ہے جس پر اعم کی نقیض صادق آتی ہے۔ لہٰذا اعم کی نقیض بھی اگر ہر اس فرد پر صادق آئے جس پر اخص کی نقیض صادق آتی ہے تو دونوں نقیضیں ایکدوسرے کے متساوی ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ تساوی میں جانبین سے تصادق کلی ہوتا ہے، اور وہ یہاں موجود ہے۔ اور جب دونوں نقیضین ایکدوسرے کے متساوی ہوں گی تو لامحالہ ان کے عین بھی متساوی ہوں گے کیونکہ متساوی کی نقیض بھی متساوی ہوتی ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ کیونکہ مفروض دونوں عین کا اعم واخص مطلق ہونا ہے اس دلیل کو مثال کے ذریعے یوں سمجھئے کہ انسان وحیوان میں انسان اخص اور حیوان اعم ہے۔ اور اعم کی نقیض لاحیوان اخص ہے اور اخص کی نقیض لاانسان اعم ہے۔ اور لاانسان اس فرد پر صادق آتا ہے جس پر لاحیوان صادق نہیں آتا جیسے گھوڑا پر لاانسان صادق آتا ہے لیکن لاحیوان نہیں۔ کیونکہ گھوڑا حیوان ہے لاحیوان نہیں۔ اس لئے ثابت ہو چکا ہے کہ لاحیوان جس فرد پر صادق آئے گا اس پر لاانسان صادق آئے گا۔ لہٰذا لاانسان جس فرد پر صادق آتا ہے اگر لاحیوان بھی صادق آئے تو لاانسان ولاحیوان دونوں ایکدوسرے کے متساوی ہو جائیں گے کیونکہ متساوی ہونے کیلئے جانبین سے تصادق کلی ہوتا ہے اور وہ یہاں موجود ہے۔ لہٰذا جب لاانسان ولاحیوان ایکدوسرے کے متساوی ہوئے تو انسان وحیوان بھی متساوی ہوں گے، کیونکہ لاانسان ولاحیوان کی نقیض انسان وحیوان ہیں۔ اور گذر چکا ہے کہ متساوی کی نقیض بھی متساوی ہوتی ہے۔ لہٰذا انسان وحیوان دونوں متساوی ہوں گے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ کیونکہ مفروض دونوں کا اعم واخص مطلق ہونا ہے۔

وَالّا فمِنْ وجهٍ وبَيْن نقيضَيهما تبَاينٌ جزئيٌ كالمتبَايِنَيْن

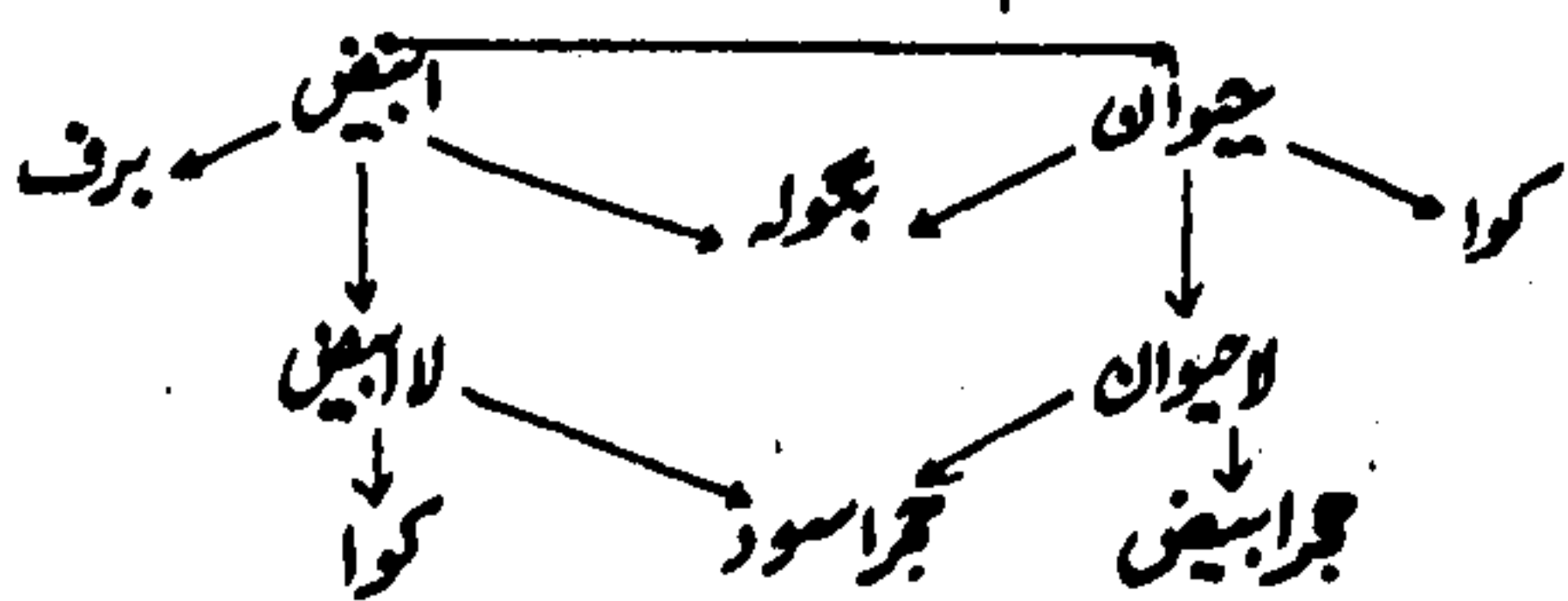
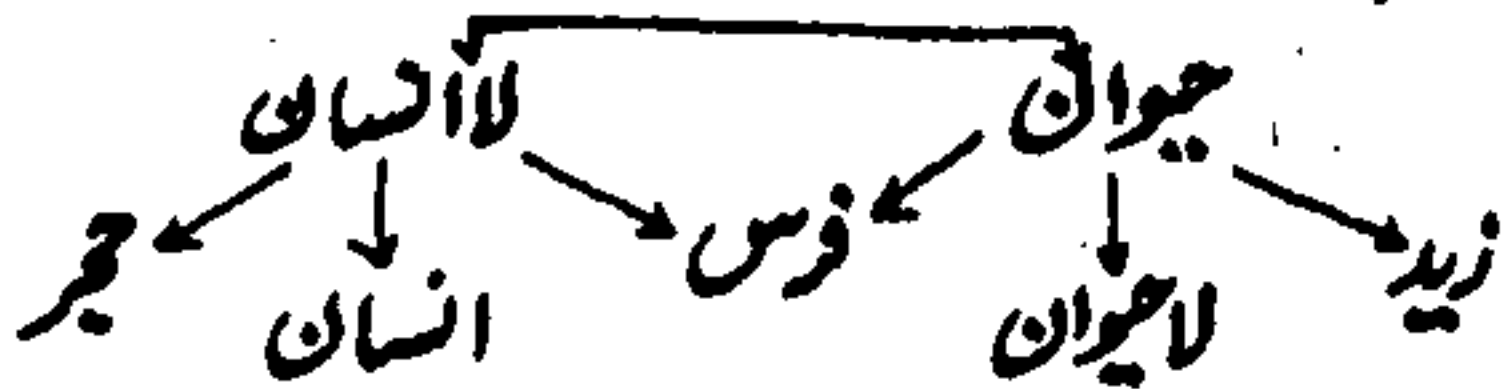
ترجمہ:۔ ورنہ اعم واخص من وجہ ہیں اور انکی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے اسیطرح متباینیان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے

قولہ والا فمن وجہ ای وان لم یتصادقا کلیاً من جانبین او من جانب واحد قولہ تباین جزئی التباین الجزئی ہو صدق کل من الکلیین بدون الاخر فی الجملۃ فان صدقا ایضاً معاً کان بینہما عموم من وجہ وان لم یصدق معاً اصلاً کان بینہما تباین کلی فالتباین الجزئی یتحقق فی ضمن العموم من وجہ وفی ضمن التباین الکلی ایضاً ثم ان الامرین الذین بینہما عموم من وجہ قد یکون بین نقیضیہما العموم من وجہ ایضاً کالحیوان والابیض فان بین نقیضیہما وہما اللاحیوان واللاابیض ایضاً عموماً من وجہ وقد یکون بین نقیضیہما تباین کلی کالحیوان واللاانسان فان بینہما عموماً من وجہ وبین نقیضیہما وہما اللاحیوان والانسان مباینۃ کلیۃ فلہذا قالوا ان بین نقیضی الاعم والاخص من وجہ تبایناً جزئیاً لا العموم من وجہ فقط ولا التباین الکلی فقط۔

ترجمہ:۔ اور اگر نہ جانبین سے صدق کلی ہو اور نہ ایک جانب سے تو عموم من وجہ ہے۔ تباین جزئی نام ہے دو کلیوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق آنے کا۔ تو اگر دونوں ایک ساتھ بھی صادق آئیں تو ان کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے اور اگر دونوں ایک ساتھ کچھ بھی صادق نہ آئیں تو ان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے۔ لہٰذا تباین جزئی عموم من وجہ کے ضمن میں موجود ہوتی ہے اور تباین کلی کے ضمن میں بھی۔ پھر وہ دو امر جن کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے کبھی ان کی نقیض کے درمیان بھی عموم من وجہ کی نسبت ہوتی ہے جیسے حیوان اور ابیض کہ انکی نقیض لاحیوان اور لاابیض کے درمیان بھی عموم من وجہ کی نسبت ہے۔ اور کبھی ان کی نقیض کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے جیسے حیوان اور لاانسان کہ دونوں کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے اور ان کی نقیض لاحیوان اور انسان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے۔ اس لئے مناطقہ نے کہا ہے کہ اعم واخص من وجہ کی نقیض کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہے نہ صرف عموم من وجہ اور نہ صرف تباین کلی۔

تشریح:۔ قولہ ای لم یتصادقا الخ ــــ اس عبارت سے اس امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ مصنف کا قول والا فمن وجہ کا عطف ان تصادقا الخ پر ہے جس کا حاصل یہ کہ اگر دو کلی ایسی ہوں کہ جن کا نہ جانبین سے صدق کلی ہو اور نہ ایک جانب سے بلکہ ہر ایک کلی دوسری کلی کے صرف بعض فرد پر صادق آئے تو ان دو کلیوں کا نام اعم واخص من وجہ ہے۔ اس سے تین مادے پیدا ہوں گے، ایک مادہ اجتماع کہ جس میں دونوں کلی جمع ہوں گی جیسے ابیض وانسان دونوں (اعم واخص من وجہ ہیں کہ) گورے انسان میں جمع ہیں۔ اور دو مادہ افتراق کہ جس میں صرف ایک کلی پائی جائے گی دوسری نہیں جیسے برف پر ابیض صادق ہے انسان نہیں۔ اور کالے انسان پر انسان صادق ہے ابیض نہیں۔ اس کو ذیل کے نقشہ میں دیکھئے۔

قولہ التباین الجزئی الخ ــــ عموم من وجہ اور تباین کلی کی نقیض چونکہ تباین جزئی ہوتی ہے اس لیے پہلے تباین جزئی کا معنی بیان کر دیا جاتا ہے کہ تباین جزئی دو کلیوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آنا ہے۔ اور فی الجملہ سے مراد عام ہے خواہ کلیۃً ہو یا جزئیۃً۔ کلیۃً یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسرے کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے جیسے مومن و کافر میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا۔ اور جزئیۃً یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق نہ آئے اور بعض پر آئے جیسے انسان و ابیض میں سے ہر ایک کالے انسان پر صادق نہیں آتا اور گورے انسان پر صادق آتا ہے۔ لہٰذا دو کلیوں میں سے ہر ایک اگر دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے تو ان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے۔ اور اگر ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق نہ آئے اور بعض پر آئے تو ان کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے۔ لہٰذا تباین جزئی کے دو فرد ہوئے ایک عموم من وجہ اور دوسرا تباین کلی۔

قولہ ان الامرین الخ ــــ یعنی وہ دو کلی جن کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے ان کی نقیضوں کے درمیان کبھی عموم من وجہ کی نسبت ہوتی ہے اور کبھی تباین کلی کی۔ لیکن عموم من وجہ کی نسبت جیسے مندرجہ ذیل نقشہ میں حیوان اور ابیض کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے اور ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ حجر اسود پر لاحیوان و لاابیض دونوں صادق ہیں۔ اور حجر ابیض پر لاحیوان صادق ہے لاابیض نہیں کیونکہ حجر ابیض، ابیض ہے لاابیض نہیں۔ اور کوا پر لاابیض صادق ہے لاحیوان نہیں۔ کیونکہ کوا حیوان ہے لاحیوان نہیں۔

لیکن تباین کلی کی نسبت جیسے مندرجہ ذیل نقشہ میں حیوان اور لاانسان کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ فرس پر حیوان اور لاانسان دونوں صادق ہیں اور زید پر حیوان صادق ہے لاانسان نہیں کیونکہ زید انسان ہے لاانسان نہیں۔ اور حجر پر لاانسان صادق ہے حیوان نہیں۔ لیکن ان کی نقیض لاحیوان اور انسان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے کیونکہ انسان جس فرد پر صادق آتا ہے اس پر لاحیوان نہیں، حیوان صادق آتا ہے۔ اسی طرح لاحیوان جس فرد پر صادق آتا ہے اس پر انسان صادق نہیں آتا۔

قولہ کالمتباینان۔ ای کما ان بین نقیضی الاعم والاخص من وجہ مباینۃ جزئیۃ کذالک بین نقیضی المتباینین تباین جزئی فانہ لما صدق کل من العینین مع نقیض الآخر صدق کل من النقیضین مع عین الآخر فصدق کل من النقیضین بدون الآخر فی الجملۃ وہو التباین الجزئی ثم انہ قد یتحقق فی ضمن التباین الکلی کالموجود والمعدوم فان بین نقیضیہما وہما اللاموجود واللامعدوم ایضاً تباینا کلیا وقد یتحقق فی ضمن العموم من وجہ کالانسان والحجر فان بین نقیضیہما وہما اللاانسان واللاحجر عموما من وجہ فلہذا قالوا ان بین نقیضیہما مباینۃ جزئیۃ حتی یصح فی الکل ہذا واعلم ایضا ان المصنف اخر ذکر نقیضی المتباینین لوجہین الاول قصداً للاختصار بقیاسہ علی نقیضی الاعم والاخص من وجہ والثانی ان تصور التباین الجزئی من حیث انہ مجرد عن خصوص فردیہ موقوف،

علی تصورٍ فردیہ اللذین ہما العموم من وجہٍ والتباین الکلی فقبل ذکر فردیہ کلیہما لا یتاتی ذکرہٗ۔

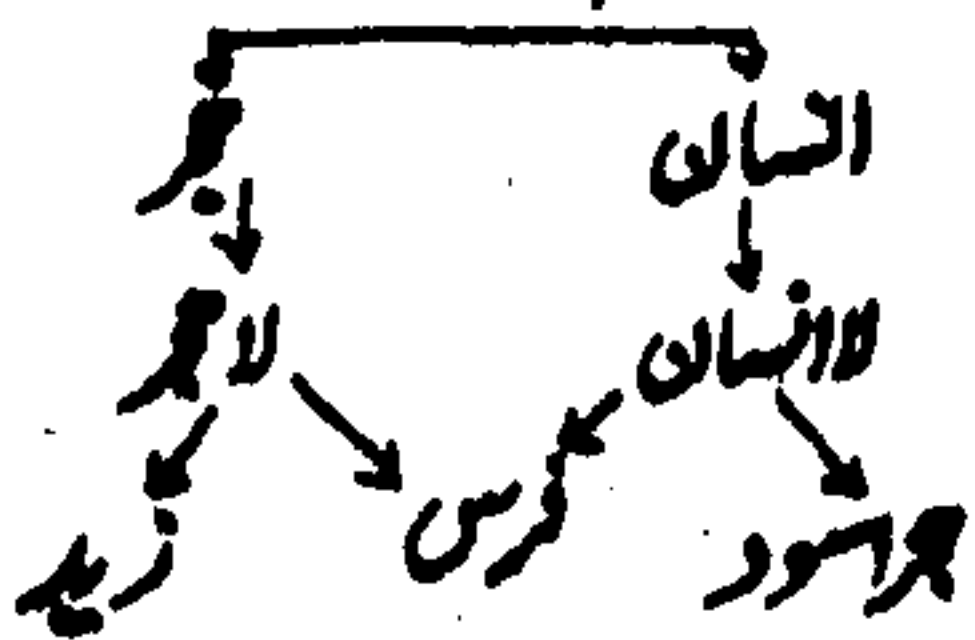
ترجمہ :۔ یعنی جس طرح اعم واخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہے اسی طرح متباینان کی نقیضوں کے درمیان (بھی) تباین جزئی کی نسبت ہے۔ اس لئے کہ جب دو عینیں میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آئے گا تو دونوں نقیضوں میں سے ہر ایک دوسرے کے عین ساتھ صادق آئے گی۔ لہٰذا نقیضین میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق آئے گی یہی تباین جزئی ہے۔ پھر تباین جزئی بھی تباین کلی کے ضمن میں پائی جاتی ہے جیسے موجود و معدوم کہ ان کی نقیض لاموجود و لامعدوم کے درمیان بھی تباین کلی کی نسبت ہے۔ اور کبھی عموم من وجہ کے ضمن میں پائی جاتی ہے جیسے انسان و حجر کہ ان کی نقیض لاانسان ولاحجر کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے۔ اس لئے مناطقہ نے کہا ہے کہ متباینان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہے تاکہ سب میں درست ہو جائے۔ اور نیز معلوم کیجئے کہ متباینان کی نقیضوں کے ذکر کو مصنف نے دو وجہ سے موخر فرمایا۔ پہلی وجہ اختصار کے ارادے سے اعم واخص من وجہ کی نقیض پر اس کو قیاس کرکے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تباین جزئی کا تصور اس حیثیت سے کہ وہ اپنے دونوں فرد کی خصوصیت سے مجرد ہے اپنے ان دو فرد کے تصور پر موقوف ہے جو عموم من وجہ اور تباین کلی ہیں۔ لہٰذا تباین جزئی کا ذکر ان دونوں کے ذکر سے پہلے حاصل نہ ہوگا۔

تشریح :۔ قولہ ای کما ان بین نقیضی الخ ـــــ اس عبارت سے اس سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ متن میں "بین نقیضیہما تباین جزئی کالمتباین" (اعم واخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے جس طرح متباینان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے) میں متباینان کی نقیض مشبہ بہ ہے اور اعم واخص من وجہ کی نقیض مشبہ۔ اور تباین جزئی وجہ شبہ ہے جس طرح زیدٌ کالاسد میں اسد مشبہ بہ ہے اور زید مشبہ اور شجاعت وجہ شبہ ہے۔ اور وجہ شبہ چونکہ مشبہ بہ میں پہلے معلوم ہوتی ہے اور مشبہ میں بعد میں۔ اس لئے لازم آئیگا کہ متباینان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کا ہونا پہلے معلوم ہوا اور اعم واخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان بعد میں۔ حالانکہ معاملہ برعکس ہے کہ تباین جزئی کا ہونا اعم واخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان پہلے معلوم ہوتا ہے اور متباینان کی نقیضوں کے درمیان بعد میں۔ جواب کا حاصل یہ کہ تشبیہ سے مقصود کبھی مشبہ ہوتا ہے (یہ کثیر الوقوع ہے) اور کبھی مشبہ بہ (جس کو تشبیہ مقلوب کہا جاتا ہے)۔ اور وجہ شبہ جو مشبہ میں پہلے معلوم ہوتی ہے وہ صورت اولیٰ ہے۔ اور یہاں تشبیہ سے مقصود صورت ثانیہ ہے۔ کیونکہ یہاں اس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ اعم واخص من وجہ کی نقیضوں کی طرح متباینان کی نقیضیں بھی ہوتی ہیں۔ اس لئے کالمتباینان میں کاف تشبیہ کا ترجمہ "جس طرح" نہیں بلکہ "اسی طرح" درست ہے۔

قولہ فانہ لما صدق الخ ـــــ متن میں جو دعویٰ مذکور تھا (کہ جس طرح اعم واخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوتی ہے اسی طرح متباینان کی نقیضوں کے درمیان بھی تباین جزئی ہوتی ہے) یہ اس کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب دو عین اس طریقے پر ہوں کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے پر صادق نہ آئے تو لامحالہ اس کا عین دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آئے گا۔ کیونکہ اگر نقیضین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو نقیضین کا ارتفاع لازم آئے گا مثلاً مومن و کافر میں سے کوئی بھی ایک دوسرے پر صادق نہ

آئے تو لا محالہ ایک کا عین یعنی کافر دوسرے کی نقیض یعنی لا مومن کے ساتھ صادق آئے گا۔ اس لئے کہ اگر لا مومن کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو نقیضین کا ارتفاع لازم آئے گا کیونکہ مومن کی نقیض لا مومن ہے۔ لہذا کافر اگر مومن کے ساتھ صادق نہ آئے تو لا مومن کے ساتھ ضرور صادق آئے گا۔ اسی طرح اس کا برعکس یعنی مومن جب کافر کے ساتھ صادق نہ آئے تو لا محالہ کافر کی نقیض لا کافر کے ساتھ صادق آئے گا، اور اگر لا کافر کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو نقیضین کا ارتفاع لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ اور جب ہر ایک کا عین دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آئے گا تو لا محالہ ہر ایک کی نقیض دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئے گی۔ لہذا نقیضین میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق آئے گی یہی وہ تباین جزئی ہے۔ قطبی کے حاشیہ سعدیہ میں یہ استدلال بیان کیا ہے کہ متباینان کی نقیضوں کے درمیان اگر تباین جزئی نہ ہو تو آیا تساوی ہوگی یا عموم و خصوص مطلق۔ کیونکہ نسبت کی چار قسمیں ہیں اور تباین جزئی، تباین کلی اور عموم و خصوص من وجہ کو ملاتا ہے لہذا جب تباین جزئی نہ ہوگی تو تباین کلی اور عموم و خصوص من وجہ بھی نہ ہوں گے صرف تساوی یا عموم و خصوص مطلق ہوں گے۔ اور یہ گذر چکا ہے کہ تساوی کی نقیض تساوی اور عموم و خصوص مطلق کی نقیض عموم و خصوص مطلق ہوتی ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ متباینان کے دونوں عین کے درمیان آیا تساوی ہوگی یا عموم و خصوص مطلق، اور یہ مفروض کے خلاف ہے۔ کیونکہ مفروض یہ ہے کہ دونوں عین کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوگی۔

قولہ ثم انہ قد یتحقق الخ ـــــ یعنی وہ دو کلی جن کے درمیان تباین کلی ہے ان کی نقیضوں کے درمیان کبھی تباین کلی ہوتی ہے اور کبھی عموم و خصوص من وجہ۔ لیکن تباین کلی اس لئے کہ مثلاً موجود و معدوم کے درمیان تباین کلی ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ اور ان کی نقیض لا موجود و لا معدوم کے درمیان بھی تباین کلی ہے۔ اس لئے کہ لا موجود بمنزلہ معدوم ہے اور لا معدوم بمنزلہ موجود۔ اور موجود و معدوم میں سے ہر ایک کا صدق دوسرے پر محال ہوتا ہے ورنہ لازم آئے گا کہ شئ واحد موجود بھی ہو اور معدوم بھی۔ یہ باطل ہے۔ لیکن عموم من وجہ اس لئے کہ مثلاً مندرجہ ذیل نقشہ میں انسان و حجر کے درمیان تباین کلی ہے لیکن ان کی نقیض لا انسان و لا حجر کے درمیان عموم من وجہ ہے۔ اس لئے کہ فرس پر لا انسان و لا حجر دونوں صادق آتے ہیں۔ اور حجر اسود پر لا انسان صادق آتا ہے لا حجر نہیں، کیونکہ حجر اسود حجر ہے لا حجر نہیں۔ اور

حجر	انسان
↓	↓
لا حجر	لا انسان
↙ زید ↘ فرس	↙ فرس ↘ حجر اسود

زید پر لا حجر صادق آتا ہے لا انسان نہیں، کیونکہ زید انسان ہے لا انسان نہیں۔ سوال :- جب متباینان کی نقیضوں کے درمیان کبھی تباین کلی ہوتی ہے اور کبھی عموم من وجہ۔ تو یہ کیوں کہا گیا کہ ان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوتی ہے؟ جواب :- اس لئے کہ اگر یہ کہا جائے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان صرف تباین کلی ہے تو یہ قاعدہ انسان و حجر کی نقیض سے ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان صرف عموم و خصوص من وجہ ہے تو یہ قاعدہ موجود و معدوم سے ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان تباین کلی اور عموم و خصوص من وجہ دونوں ہیں تو ان کا ان کے عین کے ساتھ تقابل درست نہ ہوگا۔ کیونکہ متباینان کے درمیان (تباین کلی) صرف ایک نسبت ہے اور ان کی نقیضوں کے درمیان (تباین کلی اور عموم من وجہ) دو نسبتیں ہیں۔ نیز مذکورہ بالا نقیضوں کے اسلوب کی مخالفت بھی لازم آئے گی۔ اس لئے یہ کہا گیا کہ متباینان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے۔ کیونکہ تباین

جزئی ایک ایسا اسم ہے جو مختصر ہونے کے علاوہ تباین کلی اور عموم من وجہ دونوں کو شامل بھی ہے۔ کیونکہ دونوں اس کی قسمیں ہیں اور قسموں کو مقسم شامل ہوا کرتا ہے۔

قولہ ھذا ۔ لفظ ہذا میں پانچ احتمالات ہوسکتے ہیں۔ (۱) مبتدا المحذوف کی خبر ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے الامر ہذا۔ (۲) خبر محذوف کا مبتدا ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے ہذا کما بین۔ (۳) مفعول بہ ہے جس کے فعل اور فاعل دونوں محذوف ہیں۔ تقدیر عبارت یہ ہے خذ ہذا۔ یہی مشہور بین الجمہور ہے۔ (۴) ہذا میں لفظ ھا اسم فعل بمعنی خذ ہے اور ذا اس کا مفعول منصوب محلاً ہے۔ یہ اگرچہ رسم الخط کے مخالف ہے مگر احسن یہی ہے۔ اس لئے کہ اس میں حذف سے سلامت ہے۔ (۵) فعل محذوف کا فاعل ہے تقدیر عبارت یہ ہے لیصح ہذا۔

قولہ واعلم ایضا ان الخ ۔ یہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ دو کلیوں کی نسبت اور اس کی نقیض کے بیان کرنے میں مصنف علیہ الرحمہ کا دستور یہ رہا ہے کہ نسبت سے متصل ہی اس کی نقیض کو بھی بیان کر دیتے ہیں جیسا کہ انھوں نے تساوی اور عموم مطلق اور عموم من وجہ کی نقیضوں میں کیا ہے۔ لہٰذا انھوں نے تباین کلی کی نقیض (تباین جزئی) کو بھی متصلاً نہ فرما کر سب سے اخیر میں کیوں بیان کیا؟ جبکہ تباین کلی کا ذکر سب سے پہلے ہے۔ جواب کا حاصل یہ کہ تباین کلی کی نقیض کو تباین کلی سے مصنف نے دو وجہ سے موخر کیا۔ ایک بوجہ اختصار کہ تباین کلی کی نقیض کو عموم من وجہ کی نقیض پر قیاس کیا۔ کیونکہ جس طرح عموم من وجہ کی نقیض تباین جزئی ہوتی ہے۔ اسی طرح تباین کلی کی نقیض بھی تباین جزئی ہوتی ہے۔ لہٰذا جب انھوں نے یہ کہا کہ "بین نقیضیہما تباین جزئی" یعنی اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوتی ہے تو اس پر قیاس کرتے ہوئے یہ بھی کہہ دیا "کالمتباینین" یعنی اسی طرح متباینان کی نقیضوں کے درمیان بھی تباین جزئی ہوتی ہے۔ اور یہ اختصار صرف موخر کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر موخر نہ کیا جائے تو ما قبل میں عبارت یہ ہوگی۔ "والکلیان ان تفارقا کلیا فمتباینان وبین نقیضیہما تباین جزئی" اور یہاں یہ عبارت ہوگی "والاعمن وجہ وبین نقیضیہما کالمتباینین" ظاہر ہے یہ عبارت پہلی عبارت سے کافی طویل ہے حالانکہ عبارت میں بالخصوص متن میں اولیٰ اختصار ہوتا ہے۔ سرکار روحی فداہ علیہ التحیۃ والثناء نے ارشاد فرمایا ہے "خیر الکلام ما قل ودل" یعنی بہترین کلام وہ ہے جو کم ہو اور مقصود پر دلالت کرے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ تباین جزئی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عموم من وجہ اور دوسری تباین کلی۔ اور چونکہ اقسام کے وجود سے ہی مقسم کا وجود ہوتا ہے کیونکہ مقسم بنفسہ امر متوہم ہوتا ہے اس لئے ضروری ہے تباین جزئی کے تصور سے پہلے عموم من وجہ اور تباین کلی کا تصور ہو۔ پس اگر تباین کلی کے ساتھ ہی اس کی نقیض (تباین جزئی) کو پہلے بیان کیا جائے تو مقسم کا تصور اس کی دونوں قسموں کے تصور سے پہلے ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے اس کو بعد میں بیان کیا گیا۔

قولہ من حیث انہ مجرد الخ ۔ یعنی تباین جزئی کا تصور اپنے دونوں فرد یعنی عموم من وجہ اور تباین کلی کے تصور پر اس وقت موقوف ہوگا جب کہ وہ خصوصیت وجود سے خالی ہو۔ کیونکہ اگر خصوصیت وجود سے خالی نہ ہو تو جس فرد کے ضمن میں موجود ہوگا اس کا تصور صرف اسی فرد کے تصور پر موقوف ہوگا دوسرے فرد کے تصور پر نہیں۔

وَقَدْ يُقَالُ الْجُزْئِيُّ لِلْأَخَصِّ مِنَ الشَّيْءِ وَهُوَ أَعَمُّ

ترجمہ:۔ اور جزئی کبھی اخص من الشیٔ کو کہا جاتا ہے اور وہ اعم ہے۔

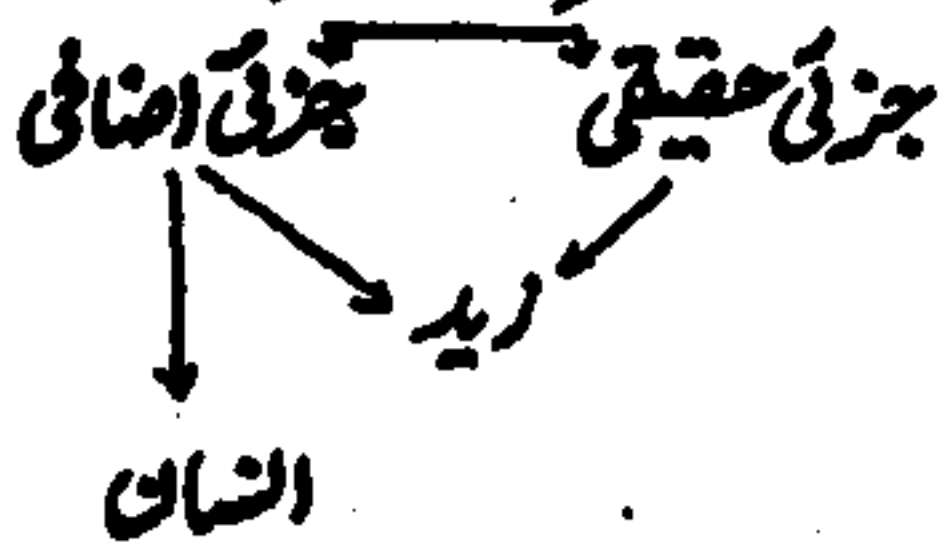
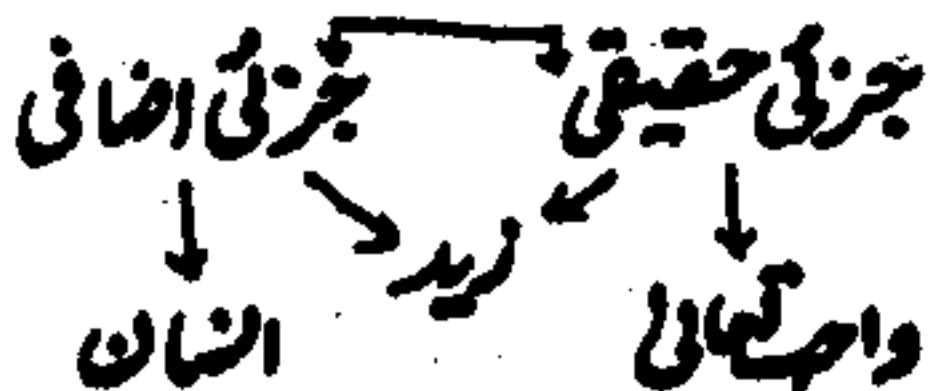
قولہ وقد یقال الخ یعنی انّ لفظ الجزئی کما یطلق علی المفہوم الذی یمتنع ان یجوز العقل صدقہ علی کثیرین کذالک یطلق علی الاخص من شیٔ فعلی الاول یقید بقید الحقیقی وعلی الثانی بالاضافی والجزئی بالمعنی الثانی اعم منہ بالمعنی الاول اذ کل جزئی حقیقی فہو مندرج تحت مفہوم عام واقلہ المفہوم والشیٔ والامر ولا عکس اذ الجزئی الاضافی قد یکون کلیا کالانسان بالنسبۃ الی الحیوان ولک ان تحمل قولہ وہو اعم علی جواب سوال مقدر کان قائلا یقول الاخص علی ما علم سابقا ہو الکلی الذی یصدق علیہ کلی آخر صدقا کلیا ولا یصدق ہو علی ذالک الآخر کذالک والجزئی الاضافی لا یلزم ان یکون کلیا بل قد یکون جزئیا حقیقیا فتفسیر الجزئی الاضافی بالاخص بہذا المعنی تفسیر بالاخص فاجاب بقولہ وہو اعم ای الاخص المذکور ہہنا اعم من المعلوم سابقا آنفا ومنہ یعلم ان الجزئی بہذا المعنی اعم من الجزئی الحقیقی فیعلم بیان النسبۃ التزاما وہذا من فوائد بعض مشایخنا طاب اللہ ثراہ

ترجمہ:۔ یعنی لفظ جزئی کا اطلاق جس طرح اس مفہوم پر ہوتا ہے کہ جس کے صدق کو کثیرین پر عقل کا جائز قرار دینا محال ہے اسی طرح اس کا اطلاق اخص من الشیٔ پر (بھی) ہوتا ہے۔ پہلی تقدیر پر جزئی کو قید حقیقی کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے۔ اور دوسری تقدیر پر اضافی کے ساتھ۔ اور جزئی بالمعنی الثانی، جزئی بالمعنی الاول سے عام ہے اس لئے کہ ہر جزئی حقیقی مفہوم عام کے تحت داخل ہوتی ہے اور کم از کم مفہوم وشیٔ وامر کے تحت ضرور داخل ہوتی ہے اس کا برعکس نہیں۔ اس لئے کہ جزئی اضافی کبھی کلی (بھی) ہوتی ہے۔ جیسے انسان بلنسبت حیوان کے۔ اور مصنف کے قول وہو اعم کو آپ سوال مقدر کے جواب پر محمول کر سکتے ہیں۔ گویا کوئی کہنے والا یہ کہتا ہے کہ اخص اس طریقہ پر جو سابق میں جانا گیا، وہ کلی ہے جس پر دوسری کلی، صدق کلی کے طور پر صادق آئے اور وہ کلی دوسری کلی پر صدق کلی کے طور پر صادق نہ آئے۔ اور جزئی اضافی کا کلی ہونا لازم نہیں آتا بلکہ وہ کبھی جزئی حقیقی (بھی) ہوتی ہے۔ لہذا جزئی اضافی کی تفسیر اخص کے اس معنی کے ساتھ کرنا تفسیر بالاخص ہے۔ پس مصنف نے اپنے قول وہو اعم سے اس کا جواب دیا کہ وہ اخص جو یہاں پر مذکور ہے اس اخص سے عام مراد ہے جو سابق میں جانا گیا۔ اور اس توجیہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جزئی اس معنی کے اعتبار سے جزئی حقیقی سے عام ہے۔ پس نسبت کا بیان التزاما معلوم ہو گیا۔ اور یہ جو بیان کیا گیا ہمارے بعض مشائخ کے فوائد میں سے ہے اللہ تعالی ان کی خواب گاہ کو سیراب فرمائے۔

تشریح:۔ قولہ یعنی ان لفظ الجزئی الخ ــــ یعنی لفظ جزئی کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ ایک اس مفہوم پر کہ جس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر محال ہو جیسے زید وبکر وعمر وغیرہ۔ اور یہ معنی کلی کے مقابل آتا ہے کیونکہ کلی وہ ہے جس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر محال نہ ہو۔ اور دوسرا اخص من الشیٔ یعنی اس اخص پر جو کسی اعم کے تحت ہو۔ لہذا انسان جزئی ہے کیونکہ

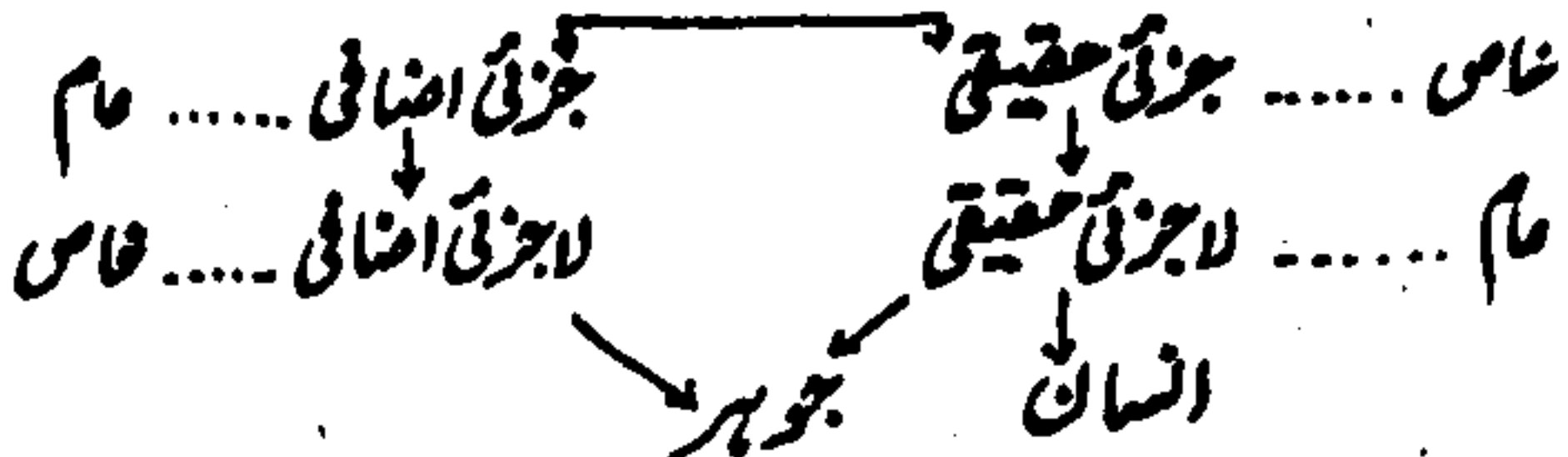
حیوان کے تحت ہے۔ اور حیوان بھی جزئی ہے۔ کیونکہ جسم نامی کے تحت ہے۔ اور جسم نامی بھی جزئی ہے۔ کیونکہ جسم مطلق کے تحت ہے اسی طرح جسم مطلق بھی جزئی ہے کیونکہ جوہر کے تحت ہے۔ لیکن جوہر جزئی نہیں کیونکہ یہ کسی کے تحت نہیں۔ اس لئے یہ معنی کلی کے مقابل نہیں آتا ہے۔ کیونکہ یہ کبھی کلی کے ساتھ بھی جمع آتا ہے جیسے انسان جزئی بھی ہے اور کلی بھی۔ زید و عمر وغیرہ کی طرف نظر کرتے ہوئے کلی ہے اور حیوان کے تحت ہونے کے اعتبار سے جزئی ہے۔ اور کبھی کلی کے ساتھ جمع نہیں آتا جیسے زید انسان کے تحت داخل ہونے کے اعتبار سے جزئی ہے لیکن کلی نہیں۔ اس لئے کہ اس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر محال ہے۔ اور جزئی اضافی کی وہ تعریف جس کو مصنف نے بیان فرمایا ہے عمدہ ہے۔ اس لئے کہ اس میں نہ لفظ کل کا ذکر ہے اور نہ تحت الاعم کا۔ برخلاف وہ تعریف جس کو صاحب سلم محب اللہ بہاری نے فرمایا ہے کل مندرج تحت کلی آخر۔ اور صاحب شمسیہ علامہ نجم الدین عمر نے فرمایا ہے کل اخص تحت الاعم عمدہ نہیں۔ اس لئے کہ ان کے اندر لفظ کل کو بیان کیا گیا ہے اور کل افراد کیلئے آتا ہے۔ اور تعریف افراد کی نہیں بلکہ ماہیت کی ہوتی ہے۔ اور اس لئے بھی کہ ان کے اندر تحت الاعم کا ذکر ہے جس سے دور لازم آتا ہے۔ ان شئت تفصیلہ فلترجع الی رسالۃ القطبی۔

قولہ یقید لقید الخ ـــــ یعنی جزئی کو معنی اول کے اعتبار سے حقیقی کہتے ہیں کیونکہ حقیقت میں یہی جزئی ہے۔ اس لئے کہ اس کی حقیقت کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے اور جزئی کو معنی ثانی کے اعتبار سے اضافی کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کا جزئی ہونا غیر یعنی عام کے اعتبار سے ہے۔ اس لئے اگر کوئی شئ ایسی ہو جس سے کوئی عام نہ ہو تو جزئی نہ ہوگا۔ جیسے جوہر کہ اس سے کوئی عام نہیں ہے۔ اس لئے وہ جزئی نہیں۔

قولہ والجزئی بالمعنی الثانی الخ ـــــ یعنی جزئی اضافی عام ہے اور جزئی حقیقی خاص۔ لہٰذا دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ اس لئے کہ جو جزئی حقیقی ہو کسی مفہوم عام کے تحت ضرور داخل ہوگا۔ لیکن جو جزئی اضافی ہو اس کیلئے ضروری نہیں کہ جزئی حقیقی بھی ہو جیسے انسان جزئی اضافی ہے کیونکہ وہ عام ہے یعنی حیوان کے تحت داخل ہے۔ لیکن جزئی حقیقی نہیں۔ اس لئے کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہیں۔ لہٰذا اس میں دو مادے ہونگے۔ ایک مادۂ اجتماع دوسرا مادۂ افتراق۔ جیسے مندرجہ ذیل نقشہ میں زید پر جزئی حقیقی اور اضافی دونوں صادق ہیں۔ لیکن جزئی حقیقی اس لئے کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے۔ اور جزئی اضافی اس لئے کہ وہ انسان کے تحت داخل ہے اور انسان پر جزئی اضافی صادق ہے جزئی حقیقی نہیں لیکن جزئی اضافی اس لئے صادق ہے کہ وہ حیوان کے تحت داخل ہے۔ اور جزئی حقیقی اس لئے صادق نہیں کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر صادق آنا محال ہے۔ لیکن یاد رہے جزئی حقیقی اور اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت اس وقت ہوگی جبکہ جزئی حقیقی جزئی اضافی کا ذاتی یعنی اس کا جزء ہو۔ ورنہ دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی جیسے مندرجہ ذیل نقشہ میں زید پر جزئی حقیقی اور اضافی دونوں صادق ہیں اور واجب تعالیٰ پر جزئی حقیقی صادق ہے اضافی نہیں۔ لیکن جزئی حقیقی اس لئے صادق ہے کہ

جزئی حقیقی — جزئی اضافی
زید
انسان

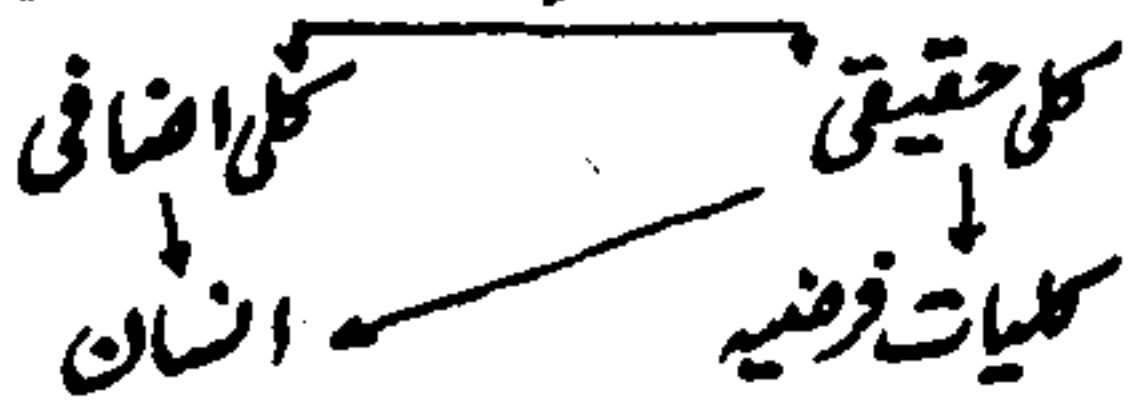
جزئی حقیقی — جزئی اضافی
زید
واجب تعالیٰ
انسان

اس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے۔ لیکن جزئی اضافی اس لئے صادق نہیں کہ وہ کسی کلی ذاتی کے تحت داخل نہیں ہے کما تقرر فی محلہ۔ اور انسان پر جزئی اضافی صادق ہے حقیقی نہیں جیسا کہ گذرا۔ اور جزئی حقیقی اور اضافی کی نقیض لاجزئی حقیقی اور لا اضافی کے درمیان بھی بتقدیر اول عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ لیکن عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوگی۔ لہذا جزئی اضافی جس پر صادق آئے گی اس پر لاجزئی حقیقی بھی صادق آئے گی۔ لیکن جس پر لاجزئی حقیقی صادق آئے گی اس پر لاجزئی اضافی کا صادق آنا ضروری نہیں جیسے ذیل کے نقشہ میں جوہر پر لاجزئی حقیقی ولاجزئی اضافی دونوں صادق ہیں۔ اور انسان پر لاجزئی حقیقی صادق ہے لاجزئی اضافی نہیں۔

خاص ...... جزئی حقیقی — جزئی اضافی ...... عام
عام ...... لاجزئی حقیقی — لاجزئی اضافی ...... خاص
انسان — جوہر

اور جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کی نقیض لاجزئی حقیقی اور لاجزئی اضافی کے درمیان بھی بتقدیر دوم عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے جیسے ذیل کے نقشہ میں جوہر پر لاجزئی حقیقی اور لاجزئی اضافی دونوں صادق ہیں۔ اس لئے کہ اخص تحت عام نہیں ہے۔ اور انسان پر لاجزئی حقیقی صادق ہے لاجزئی اضافی نہیں۔ اس لئے کہ وہ اخص تحت عام یعنی حیوان کے تحت داخل ہے۔ اور واجب تعالی پر لاجزئی اضافی صادق ہے لاجزئی حقیقی نہیں جیسا کہ ظاہر ہے

لاجزئی حقیقی — لاجزئی اضافی
جوہر
انسان — واجب تعالی

جزئی کی طرح کلی کا بھی اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے جیسا کہ قطبی اور اس کے حاشیہ سعدیہ اور حواشی شریفیہ وغیرہ میں بیان کیا ہے کہ کلی کا اطلاق کبھی اس مفہوم پر ہوتا ہے جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہیں۔ اس اعتبار سے کلی کو کلی حقیقی کہا جاتا ہے اور یہ جزئی حقیقی کے مقابل ہے۔ اور کبھی اس کا اطلاق اس مفہوم پر ہوتا ہے جس کے تحت کوئی شئی نفس الامر میں داخل ہو۔ اس اعتبار سے کلی کو کلی اضافی کہا جاتا ہے۔ اور یہ جزئی اضافی کے مقابل ہے۔ کلی حقیقی اور کلی اضافی کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اس لئے کہ جس فرد پر کلی اضافی صادق آتی ہے اس پر کلی حقیقی بھی صادق آتی ہے۔ لیکن جس فرد پر کلی حقیقی صادق آتی ہے، ضروری نہیں کہ اس پر کلی اضافی بھی صادق آئے۔ اس لئے کہ کلی حقیقی اس مفہوم پر بھی صادق آتی ہے جس کے تحت نفس الامر میں کوئی شئ نہ ہو جیسے ذیل کے نقشہ میں انسان پر کلی حقیقی واضافی دونوں صادق ہیں۔ اور کلیات فرضیہ پر کلی حقیقی صادق ہے اضافی نہیں۔ اس لئے کہ کلی اضافی وہ ہے جس کے تحت نفس الامر میں کوئی شئ ہو۔ اور کلیات فرضیہ کے تحت نفس الامر میں کوئی شئ نہیں۔

کلی حقیقی — کلی اضافی
کلیات فرضیہ — انسان

قولہ اقل المفہوم الخ ——— اس عبارت سے اس سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے کہ ہر جزئی حقیقی مفہوم عام کے تحت داخل نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ واجب تعالی جزئی حقیقی ہے کیونکہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے۔ لیکن مفہوم عام کے تحت داخل نہیں۔ جواب کا حاصل یہ کہ ہر جزئی حقیقی مفہوم عام کے تحت داخل ہوتی ہے۔ کم سے کم مفہوم یا شئ یا امر کے تحت ضرور داخل ہوتی ہے۔ لیکن اس جواب کو رد کیا جا سکتا ہے کہ واجب تعالی اگر مفہوم عام کے تحت داخل ہو تو ان کا مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب حدوث کو لازم ہے اور حدوث شان واجب کے خلاف ہے۔ لیکن مرکب ہونا اس لئے لازم آئے گا کہ جو شئ بھی مفہوم عام کے تحت داخل ہوتی ہے اس کیلئے مفہوم عام ما بہ الاشتراک ہوتا ہے

کیونکہ مقسم قسم کو شامل ہوتا ہے اور مابہ الاشتراک کیلئے مابہ الامتیاز ضروری ہے۔ لہذا واجب تعالیٰ کیلئے مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز دونوں ضروری ہوئے یہی ترکیب ہے۔ نیز مفہوم عام کے تحت ہونا مقتضائے ذات باری کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس کی ذات تمام کائنات سے بلند و ارفع ہے۔ لہذا اس کی ذات پر دلالت کرنیوالا لفظ بھی ایسا ہی ہونا چاہیے جو کسی کے تحت داخل نہ ہو۔

قولہ‌ ولک ان تحمل الخ ــــ یعنی مصنف کے قول وہو اعم میں ضمیر مرفوع منفصل کا مرجع جزئی ہے لہذا معنی یہ ہے کہ جزئی بالمعنی الثانی جزئی بالمعنی الاول سے عام ہے اسی کو شارح نے والجزئی بالمعنی الثانی اعم منہ الخ سے بیان کیا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مرجع اخص من الشئ ہو۔ لیکن اس تقدیر پر اس سوال مقدر کا جواب ہوگا کہ اخص صرف کلی ہوتا ہے۔ اس لئے کہ نسبت کے بیان میں گذر چکا ہے کہ اخص وہ کلی ہے جس پر دوسری کلی صدق کلی کے طور پر صادق آئے اور وہ دوسری کلی پر صدق کلی کے طور پر صادق نہ آئے۔ اور جزئی اضافی کلی بھی ہوتی ہے اور جزئی بھی۔ لہذا جزئی اضافی کی اخص من الشئ سے تعریف کرنا تعریف بالاخص ہوا جیسے حیوان کی تعریف انسان سے کرنا۔ اور تعریف بالاخص جائز نہیں (جیسا کہ تعریفات کے بیان میں آئے گا) کیونکہ معرف کے تمام افراد کو جامع نہیں ہوتی۔ اس سے وہ افراد خارج ہو جاتے ہیں جو اخص میں داخل نہیں ہوتے جیسے حیوان سے وہ افراد مثلاً گھوڑا، گدھا، بیل وغیرہ خارج ہو جاتے ہیں جو انسان میں داخل نہیں۔ جواب کا حاصل یہ کہ نسبت کے بیان میں جو اخص مذکور ہے وہ کلی کے ساتھ خاص ہے۔ لیکن جو اخص یہاں مذکور ہے وہ کلی و جزئی دونوں کو عام ہے۔ کیونکہ یہاں اخص سے مراد وہ مفہوم ہے جس پر دوسرا مفہوم صدق کلی کے طور پر صادق آئے اور وہ مفہوم دوسرے مفہوم پر صدق کلی کے طور پر صادق نہ آئے۔ اور مفہوم عام ہے خواہ کلی ہو یا جزئی۔ لہذا تعریف بالاخص نہ ہوئی۔

قولہ‌ سوال مقدر الخ ــــ اس سوال کی بنیاد ایک اشتباہ فاحش پر ہے جس میں ارباب عقول کو کلام کرنا نہیں چاہئے۔ اس لئے کہ اخص کا معنی جو پہلے معلوم ہوا وہ یہ ہے کہ "اخص ہر وہ شئ ہے جس پر دوسری کلی صدق کلی کے طور پر صادق آئے اور وہ شئ دوسری کلی پر صدق کلی کے طور پر صادق نہ آئے" اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شئ صرف کلی ہی ہو بلکہ کلی و جزئی دونوں ہو سکتی ہے۔ اس کو رد کیا جا سکتا ہے کہ سوال کی بنیاد اشتباہ پر نہیں ہے۔ اس لئے کہ اخص پر لام عہد خارجی ہے جس سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اخص سے مراد وہ مفہوم ہے جو نسبت کے بیان میں گذر چکا اور وہ صرف کلی ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے اسمیں کلام کیا جا سکتا ہے کہ یہ تعریف بالاخص ہے۔ لیکن اس کو بھی رد کیا جا سکتا ہے کہ اخص کا لام عہد خارجی کا ہو تو آگے وہو اعم کہنا صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں اخص صرف کلی ہوتا ہے حالانکہ وہو اعم سے کلی و جزئی دونوں بتانا چاہتے ہیں۔

قولہ‌ ومنہ تعلم الخ ــــ گذشتہ بیان سے معلوم ہوا کہ وہو اعم میں دو توجیہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک ضمیر مرفوع کا مرجع جزئی ہونے کی تقدیر پر۔ اور دوسری اخص من الشئ ہونے کی تقدیر پر۔ پہلی توجیہ میں نسبت کا بیان مطابقاً اور سوال مذکور کا جواب التزاماً ہوتا ہے۔ لیکن نسبت کا بیان مطابقاً اس لئے کہ اس تقدیر پر معنی یہ ہوتا ہے کہ جزئی جس کا معنی اخص من الشئ ہے وہ اعم ہے۔ اس سے صراحتہً یہ معلوم ہوتا ہے کہ جزئی بالمعنی الثانی اعم ہے اور جزئی بالمعنی الاول اخص اور اعم و اخص مطلق کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے۔ لیکن سوال مذکور کا جواب التزاماً اس لئے کہ جب یہ کہا گیا کہ جزئی اخص من الشئ ہوتی ہے اور اس کے بعد یہ کہا گیا کہ جزئی اعم ہے۔ تو اس سے اخص من الشئ کا اعم ہونا معلوم ہو گیا۔ اس لئے کہ اخص من الشئ

تعریف ہے اور جزئی معرَّف۔ اور معرَّف کے عام ہونے سے تعریف کا عام ہونا لازم آتا ہے، کیونکہ تعریف معرَّف کے مساوی ہوتی ہے اور جب اخص من الشئ اعم ہے تو سوال حل ہوگیا کہ یہ اخص من الشئ اس اخص من الشئ سے اعم ہے (یعنی کبھی کلی ہوتا ہے اور کبھی جزئی حقیقی) نسبت کے بیان میں مذکور ہوا۔ اور دوسری توجیہ میں نسبت کا بیان التزاماً اور سوال مذکور کا جواب مطابقاً ہوتا ہے۔ لیکن نسبت کا بیان التزاماً اس لئے کہ اس تقدیر پر معنی یہ ہوتا ہے کہ جزئی کی تعریف اخص من الشئ ہے اور اخص من الشئ اعم ہے۔ یعنی کبھی کلی ہوتا ہے اور کبھی جزئی حقیقی۔ اور اخص من الشئ جزئی اضافی کی تعریف ہے۔ اور تعریف کے اعم ہونے سے معرَّف کا اعم ہونا لازم آتا ہے۔ لہٰذا جزئی اضافی کا اعم ہونا لازم آیا اور جزئی اضافی کے اعم ہونے سے جزئی حقیقی کا اخص ہونا لازم آتا ہے۔ لہٰذا دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوئی۔ لیکن سوال مذکور کا جواب مطابقاً اس لئے کہ جب یہ کہا گیا کہ ضمیر مرفوع کا مرجع اخص من الشئ ہے اور وہ اعم ہے تو سوال حل ہوگیا کہ یہ اخص من الشئ اس اخص من الشئ سے اعم ہے (یعنی کبھی کلی ہوتا ہے اور کبھی جزئی حقیقی) جو نسبت کے بیان میں مذکور ہے۔

وَالکلیّاتُ خمسٌ

ترجمہ:۔ اور کلیات پانچ ہیں۔

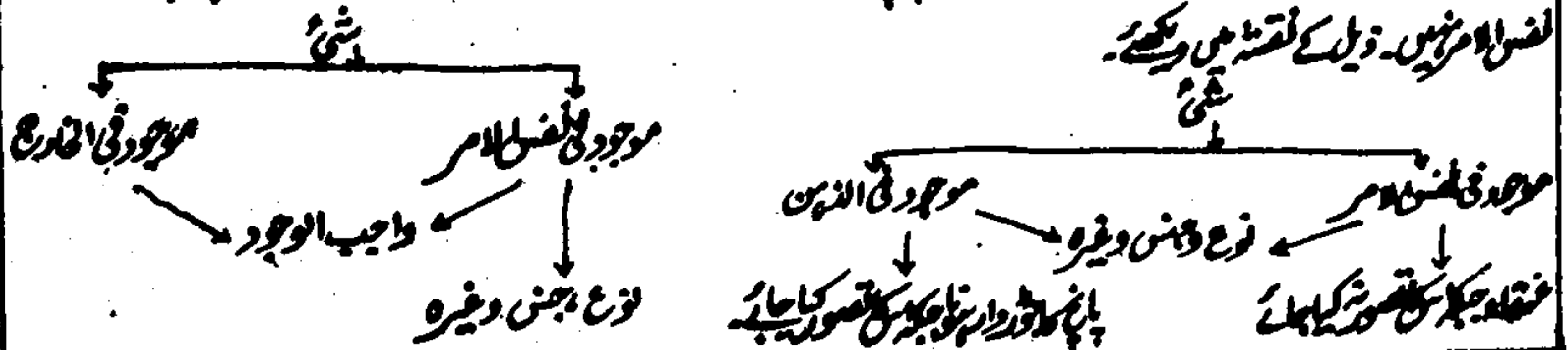
قولہ والکلیات خمس[۱] ای الکلیات التی لہا افراد بحسب نفس الامر[۲] فی الذہن او الخارج منحصرۃ فی خمسۃ انواع، واما[۳] الکلیات الفرضیۃ التی لا مصداق لہا خارجاً ولا ذہناً فلا یتعلق بالبحث عنہا غرض[۴] یعتد بہ ثم الکلی[۵] اذا انسب الی افرادہ المحققۃ فی نفس الامر فاما ان یکون عین حقیقۃ تلک الافراد وہو النوع او جزء حقیقتہا فان کان[۶] تمام المشترک بین شئ منہا وبین بعض آخر فہو الجنس والا فہو الفصل ویقال[۷] لہذہ الثلثۃ ذاتیات[۸] او خارجاً عنہا ویقال[۹] لہ العرضی فاما ان یختص بافراد حقیقۃ واحدۃ اولا یختص فالاول ہو الخاصۃ والثانی ہو العرض العام فہذا[۱۰] دلیل انحصار الکلی فی الخمسۃ۔

ترجمہ:۔ وہ کلیات جن کے افراد نفس الامر کے اعتبار سے ذہن یا خارج میں موجود ہیں، پانچ قسموں میں منحصر ہیں۔ اور لیکن کلیات فرضیہ جن کے افراد نہ خارج میں موجود ہیں اور نہ ذہن میں ان سے بحث کرنے میں کوئی غرض معتد بہ متعلق نہیں ہوتی۔ پھر جب کلی اپنے ان افراد کی طرف منسوب ہو جو نفس الامر میں موجود ہیں، آیا وہ ان افراد کی حقیقت کا عین ہے تو نوع ہے یا ان کی حقیقت کا جزء ہے تو اگر ان افراد اور بعض آخر کے درمیان تمام مشترک ہے تو جنس ہے ورنہ فصل۔ اور ان تینوں کلیوں کو ذاتیات کہا جاتا ہے یا ان افراد کی حقیقت سے خارج ہے جس کو عرضی کہا جاتا ہے تو آیا ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے یا نہیں۔ اول خاصہ ہے اور دوم عرض عام۔ پس یہ دلیل ہے کلی کو پانچ قسموں میں منحصر ہونے کی۔

تشریح :- قولہ انما الکلیات التی الخ ـــ یہ جواب ہے اس اعتراض مقدر کا کہ کلیات کو پانچ قسموں (نوع، جنس، فصل، خاصہ، عرض عام) میں حصر کرنا درست نہیں۔ اس لئے کہ کلیات فرضیہ مثلاً لاشئ ولاممکن ولاموجود وغیرہ بھی کلیات ہیں لیکن ان میں سے ایک بھی نہیں۔ جواب کا حاصل یہ کہ پانچ قسموں میں ان کلیات کو حصر کیا گیا ہے جن کے افراد نفس الامر میں پائے جاتے ہیں خواہ ذہن میں پائے جائیں یا خارج میں۔ ذہن میں جیسے شمس (کہ اس کے افراد ذہن میں پائے جاتے ہیں) اور خارج میں جیسے انسان (کہ اس کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں جیسے زید و بکر وغیرہ) اور کلیات فرضیہ کے افراد چونکہ ذہن و خارج میں سے کسی میں بھی نہیں پائے جاتے ہیں اس لئے وہ حصر سے خارج ہیں لیکن ذہن و خارج میں اس لئے نہیں پائے جاتے ہیں کہ جو فرد بھی ان کے اندر پایا جاتا ہے وہ شئ و ممکن و موجود ہوتا ہے۔ اور جو شئ و ممکن و موجود ہو اس کو لاشئ ولاممکن ولاموجود کہنا اجتماع نقیضین کو لازم کرتا ہے اور اجتماع نقیضین محال ہے۔ اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوتا ہے۔ لہٰذا کلیات فرضیہ کے افراد کا ذہن یا خارج میں پایا جانا محال ہے۔ اور وہ کلیات جن کے افراد نفس الامر میں پائے جاتے ہیں ان کا اعتبار حصر میں اس لئے کیا گیا ہے کہ وہ کلیات جن کے افراد نفس الامر میں نہیں پائے جاتے معدوم ہوتی ہیں اور معدوم سے بحث کرنے میں کوئی کمال حاصل نہیں ہوتا۔ اور منطق میں صرف ان ہی امور سے بحث کی جاتی ہے جن سے کمال حاصل ہو۔ نیز منطق علوم حکمیہ کیلئے آلہ ہوتی ہے۔ اور علوم حکمیہ میں کوئی قضیہ ایسا نہیں ہوتا جس کا موضوع یا محمول ایسی کلی ہو جس کے افراد نفس الامر میں معدوم ہوں۔

قولہ نفس الامر ـــ امر کا معنی چونکہ شئ ہے لہٰذا نفس الامر کا معنی نفس شئ ہوا۔ اور نفس شئ وہ ہے جس میں شئ بلا اعتبار معتبر و فرض فارض و حکایت حاکی کے فی ذاتہ پائی جائے جیسے واجب الوجود فی ذاتہ پایا جاتا ہے۔ چاہے کوئی اعتبار کرنیوالا اس کا اعتبار کرے یا نہ کرے۔ کوئی حکایت کرنے والا حکایت کرے یا نہ کرے لہٰذا نفس الامر اور خارج کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوئی۔ نفس الامر عام ہوا اور خارج خاص۔ کیونکہ ہر موجود فی الخارج موجود فی نفس الامر ہوتا ہے۔ لیکن ہر موجود فی نفس الامر موجود فی الخارج نہیں ہوتا جیسے واجب الوجود موجود فی الخارج ہے اور موجود فی نفس الامر بھی۔ لیکن نوع، جنس، فصل وغیرہ موجود فی نفس الامر ہیں لیکن موجود فی الخارج نہیں۔ اسی طرح نفس الامر اور ذہن کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوئی۔ کیونکہ بعض موجود فی نفس الامر موجود فی الذہن ہوتا ہے اور بعض موجود فی الذہن نہیں ہوتا۔ جیسے نوع، جنس، فصل وغیرہ موجود فی نفس الامر ہیں اور موجود فی الذہن بھی۔ اور عنقاء موجود فی نفس الامر ہے لیکن موجود فی الذہن نہیں (جبکہ اس کا تصور نہ کیا جائے)۔ یونہی اس کا برعکس یعنی بعض موجود فی الذہن موجود فی نفس الامر ہوتا ہے اور بعض موجود فی نفس الامر نہیں ہوتا جیسے ذہنی نوع، جنس، فصل وغیرہ موجود فی الذہن ہیں اور موجود فی نفس الامر بھی۔ اور پانچ کا جوڑ دار ہونا (جبکہ اس کا تصور کیا جائے) موجود فی الذہن ہے لیکن موجود فی نفس الامر نہیں۔ ذیل کے نقشہ میں دیکھئے۔

شئ
- موجود فی نفس الامر
- موجود فی الخارج
- واجب الوجود
- نوع، جنس وغیرہ

شئ
- موجود فی نفس الامر
- موجود فی الذہن
- نوع، جنس وغیرہ
- عنقاء جبکہ اس کا تصور نہ کیا جائے
- پانچ کا جوڑ دار ہونا جبکہ اس کا تصور کیا جائے

قولہ الکلیات الفرضیہ ـــــ کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ کلیات فرضیہ مثلاً لاشی ولاموجود کو کلی کہنا درست نہیں۔ اس لئے کہ کلی وہ ہوتی ہے جس کا نفس تصور شرکت سے مانع نہ ہو۔ اور تصور شی کی صورت کا ذہن میں حاصل ہونے کو کہا جاتا ہے۔ لہذا کلیات فرضیہ اگر کلی ہیں تو ان کا شی ہونا لازم آئے گا۔ اور شی کا اطلاق موجود پر ہوتا ہے۔ لہذا کلیات فرضیہ کا موجود ہونا لازم آئے گا حالانکہ وہ موجود نہیں بلکہ معدوم ہوتی ہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ کلی کی تعریف میں لفظ شی سے مراد ما یمکن ان یعلم ویخبر عنہ یعنی وہ امر ہے جسکو جاننا اور جسکی خبر دینا ممکن ہو۔ اور وہ امر عام ہے خواہ موجود ہو یا معدوم۔ شی وممکن ہو لاشی ولاممکن سب کو شامل ہے۔

قولہ ثم الکلی الخ ـــــ یہ اس دعوے کی دلیل ہے جو مصنف کے قول والکلیات خمس سے پیدا ہوتا ہے کہ "کلیات پانچ ہی قسموں میں منحصر ہیں"۔ دلیل کا حاصل یہ کہ کلی جب ان افراد کی طرف منسوب ہو جو نفس الامر میں پائے جاتے ہیں، تو آیا وہ ان افراد کی حقیقت کا عین ہے یا جزء یا خارج۔ اگر عین ہے تو نوع ہے جیسے انسان اپنے افراد مثلاً زید وبکر وغیرہ کی حقیقت کا عین ہے کیونکہ انسان کی حقیقت جو حیوان ناطق ہے وہی زید وبکر وغیرہ کی حقیقت بھی ہے۔ اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ آیا اپنے افراد کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں۔ اگر تمام مشترک ہے تو جنس ہے جیسے حیوان اپنے افراد مثلاً گھوڑا، انسان وغیرہ کی حقیقت یعنی حیوان ناطق، حیوان صاہل کا جزء اور تمام مشترک ہے۔ اور اگر تمام مشترک نہیں تو فصل ہے جیسے ناطق اپنے افراد مثلاً زید وبکر وغیرہ کی حقیقت حیوان ناطق کا جزء ہے لیکن تمام مشترک نہیں۔ اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے تو دو حال سے خالی نہیں آیا صرف ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے یا نہیں۔ اگر صرف ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے تو خاصہ ہے جیسے ضاحک انسان کے افراد مثلاً زید وبکر وغیرہ کی حقیقت سے خارج اور ان کے ساتھ خاص ہے۔ اور اگر صرف ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں بلکہ چند حقیقتوں کے افراد کو عام ہے تو عرض عام ہے جیسے ماشی، انسان وفرس وغیرہ سے خارج اور ان کو عام ہے۔

قولہ تمام المشترک ـــــ دو شی کے درمیان تمام مشترک وہ جزء ہے جسکے علاوہ ان دو شی کے درمیان کوئی جزء مشترک نہ ہو۔ لہذا اگر دو شی کے درمیان صرف ایک جزء مشترک ہو تو وہ جزء ان دونوں شی کا تمام مشترک ہے جیسے روح وحجر کے درمیان صرف جوہر ہی جزء مشترک ہے لہذا روح وحجر کے درمیان جوہر تمام مشترک ہوا۔ اور اگر دو شی کے درمیان چند اجزاء مشترک ہوں تو جو جزء باقی تمام اجزاء کا مجموعہ ہو تو وہ ان دونوں شی کا تمام مشترک ہے جیسے انسان وفرس کے درمیان جوہر، جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ، حیوان اجزاء مشترک ہیں لیکن ان میں سے حیوان ایک ایسا جزء ہے جو باقی تمام اجزاء کا مجموعہ ہے لہذا انسان وفرس کے درمیان تمام مشترک صرف حیوان ہوا۔

قولہ یقال لہذہ الخ ـــــ یعنی مذکورہ بالا تینوں کلیوں یعنی نوع، جنس، فصل کو ذاتیات کہا جاتا ہے۔ لیکن کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ جنس وفصل کو ذاتی کہنا تو درست ہے لیکن نوع کو ذاتی کہنا درست نہیں۔ لیکن جنس وفصل کو کہنا اس لئے درست ہے کہ دونوں اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہیں اور جزء منسوب الی الذات ہوتا ہے۔ اور منسوب الی الذات ہی کو ذاتی کہا جاتا ہے۔ لیکن نوع کو کہنا اس لئے درست نہیں کہ ذاتی منسوب ہے اور ذات منسوب الیہ۔ اور منسوب ومنسوب الیہ کے درمیان مغایرت ہوتی ہے۔ لہذا جب نوع اپنے افراد کا ذاتی ہے تو لامحالہ وہ اپنے افراد کی حقیقت کا غیر ہوگی حالانکہ نوع اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوتی ہے ـــــ ایک جواب اس کا یہ دیا جا سکتا ہے کہ ذاتی کے دو معنی ہیں۔ ایک لغوی دوسرا اصطلاحی۔ لغوی وہ ہے جو ذات وماہیت میں داخل ہو جیسا کہ گزرا کہ ذاتی منسوب الی الذات کو کہا جاتا ہے۔ اور اصطلاحی وہ ہے جو ذات وماہیت سے خارج نہ

ہو خواہ اس کا عین ہو یا جزء۔ اور ذاتی سے یہاں مراد اصطلاحی معنی ہے لہذا نوع کو ذاتی کہنا درست ہے۔ کیونکہ نوع اپنے افراد کی ماہیت کا عین ہے۔ دوسرا جواب یہ کہ نوع کبھی ماہیت نوعیہ کی طرف منسوب ہوتی ہے۔ اور کبھی ماہیت شخصیہ کی طرف۔ اور نوع کو جو یہاں پر ذاتی کہا گیا ہے ماہیت شخصیہ کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے۔ کیونکہ نوع ماہیت شخصیہ کا جزء اور اس میں داخل ہوتی ہے۔

قولہ یقال لہ العرضی ـــــ یعنی وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے اس کو عرضی کہا جاتا ہے۔ عرضی اس لئے کہ اس کا مبدأ عرض ہوتا ہے۔ اور یہ عرض اسی عرضی کا جزء ہے اور کل چونکہ جزء کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے اس کل کو عرضی یعنی عرض والا کہا جاتا ہے۔ جیسے کاتب کا مبدأ کتابت ہے اور یہ عرض ہے لہذا کاتب عرضی ہوا۔ کیونکہ وہ کتابت کی طرف منسوب ہے۔ اور ذاتی کے چونکہ دو معنی ہیں اور ذاتی عرضی کا مقابل ہے لہذا عرضی کے بھی دو معنی ہونگے۔ ایک لغوی اور دوسرا اصطلاحی۔ لغوی وہ ہے جو ماہیت میں داخل نہ ہو۔ اور اصطلاحی وہ ہے جو ماہیت سے خارج ہو۔ اما العرض عرضی کی آگے دو قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک خاصہ دوسری عرض عام۔ حالانکہ یہ درست نہیں اس لئے کہ عرض بغیر یا ءِ نسبتی بالیاء کا مغایر ہے۔ اور شیٔ کی تقسیم مغایر کی طرف جائز نہیں ہوتی ہے۔ جواب: عرض عام میں عرض سے مراد عرضی بالیاء ہے اور یاء کو اس لئے حذف کیا گیا ہے کہ عرض عام کو اضافت کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ اور مضاف میں اصل تخفیف ہوتی ہے۔ اس لئے اس کو حذف کر دیا گیا۔ اور یہی حال عرض لازم اور عرض مفارق کا ہے۔ ہکذا اشار الیہ صدیق الحسن الجونپاپی فی شرح مرقاۃ الفارسی۔

قولہ ھذا دلیل الخ ـــــ یعنی وہ دلیل جو کلیات خمسہ کے انحصار کی مذکور ہوئی قطعی ہے۔ اس لئے کہ یہ دلیل عقلی ہے جو اثبات ونفی کے درمیان دائر ہے اور جو حکم دلیل عقلی سے ثابت ہو وہ قطعی ہوتا ہے۔ لہذا کلیات خمسہ کا انحصار قطعی ویقینی ہے۔

اَلْاَوَّلُ الْجِنْسُ وَهُوَ الْمَقُوْلُ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ فَاِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَعَنْ بَعْضِ مُشَارِكَاتِهَا هُوَ الْجَوَابُ عَنْهَا وَعَنِ الْكُلِّ فَقَرِيْبٌ كَالْحَيَوَانِ وَاِلَّا فَبَعِيْدٌ كَالْجِسْمِ النَّامِيْ

ترجمہ:۔ پہلی کلی جنس ہے اور وہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں محمول ہوتی ہے۔ پس جو ماہیت اور اس کے بعض مشارکات کے جواب میں محمول ہے۔ اگر وہ ماہیت اور ہر ایک مشارکات کے جواب میں محمول ہے تو جنس قریب ہے جیسے حیوان۔ ورنہ جنس بعید ہے جیسے جسم نامی۔

قولہ المقول ای المحمول قولہ فی جواب ما ہو اعلم ان ما ہو سوال عن تمام الحقیقۃ فان اقتصر فی السؤال علی ذکر امر واحد کان السؤال عن تمام الماہیۃ المختصۃ بہ فیقع النوع فی الجواب ان کان المذکور امرا شخصیا او الحد التام ان کان المذکور حقیقۃ کلیۃ وان جمع فی السؤال بین امور کان السؤال عن تمام الماہیۃ المشترکۃ بین تلک الامور ثم تلک الامور ان کانت متفقۃ الحقیقۃ کان السؤال عن تمام الحقیقۃ المتفقۃ المتحدۃ فی تلک الامور فیقع النوع ایضا فی الجواب

وَاِنْ کَانَتْ مُخْتَلِفَۃُ الْحَقِیْقَۃِ کَانَ السُّؤَالُ عَنْ تَمَامِ الْحَقِیْقَۃِ الْمُشْتَرَکَۃِ بَیْنَ تِلْکَ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَۃِ وَقَدْ عَرَفْتَ اَنَّ تَمَامَ الذَّاتِی الْمُشْتَرَکِ بَیْنَ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَۃِ ہُوَ الْجِنْسُ فَیَقَعُ الْجِنْسُ فِی الْجَوَابِ فَالْجِنْسُ لَابُدَّ اَنْ یَقَعَ جَوَابًا عَنِ الْمَاہِیَۃِ وَعَنْ بَعْضِ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَۃِ الْمُشَارِکَۃِ اِیَّاہَا فِی ذٰلِکَ الْجِنْسِ فَاِنْ کَانَ مَعَ ذٰلِکَ جَوَابًا عَنِ الْمَاہِیَۃِ وَعَنْ کُلِّ وَاحِدَۃٍ مِنَ الْمَاہِیَاتِ الْمُخْتَلِفَۃِ الْمُشَارِکَۃِ لَہَا فِی ذٰلِکَ الْجِنْسِ فَالْجِنْسُ قَرِیْبٌ کَالْحَیْوَانِ حَیْثُ یَقَعُ جَوَابًا لِلسُّؤَالِ عَنِ الْاِنْسَانِ وَعَنْ کُلِّ مَا یُشَارِکُہٗ فِی الْمَاہِیَۃِ الْحَیْوَانِیَّۃِ وَاِنْ لَمْ یَقَعْ جَوَابٌ عَنِ الْمَاہِیَۃِ وَعَنْ کُلِّ مَا یُشَارِکُہَا فِی ذٰلِکَ الْجِنْسِ فَبَعِیْدٌ کَالْجِسْمِ حَیْثُ یَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّؤَالِ بِالْاِنْسَانِ وَالْحَجَرِ وَلَا یَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّؤَالِ بِالْاِنْسَانِ وَالشَّجَرِ وَالْفَرَسِ مَثَلًا۔

ترجمہ:- یعنی مقول بمعنی محمول ہے۔ معلوم کیجئے کہ ماہو تمام حقیقت کے بارے میں سوال ہے تو اگر سوال میں امر واحد کے ذکر پر اکتفا کیا گیا ہے تو سوال تمام ماہیت مختصہ سے ہوگا۔ پس اگر مذکورہ امر شخصی ہے تو جواب میں نوع واقع ہوگی اگر مذکور حقیقت کلیہ ہے تو جواب میں حد تام واقع ہوگی۔ اور اگر سوال میں چند امور کو جمع کیا گیا ہے تو سوال اس تمام حقیقت سے متعلق ہوگا جو ان امور کے درمیان مشترک ہے۔ پھر یہ امور اگر متفقۃ الحقیقۃ ہیں تو سوال اس تمام ماہیت سے متعلق ہوگا جو ان امور میں متفق و متحد ہے۔ تو اس صورت میں جواب میں نوع واقع ہوگی اور اگر وہ امور مختلفۃ الحقیقۃ ہوں تو سوال اس تمام حقیقت سے متعلق ہوگا جو ان مختلف حقیقتوں کے درمیان مشترک ہے۔ اور آپ پہچان چکے ہیں کہ تمام ذاتی جو حقائق مختلفہ کے درمیان مشترک ہے وہ جنس ہے۔ لہٰذا جواب میں جنس واقع ہوگی۔ پس ضروری ہے کہ جنس ماہیت اور بعض ان حقائق مختلفہ کے جواب میں واقع ہو جو جنس میں اس ماہیت کے شریک ہیں تو اگر اس کے ساتھ ماہیت اور ان ماہیات مختلفہ میں سے ہر ایک کے جواب میں واقع ہو جو جنس میں اس ماہیت کے شریک ہیں تو جنس قریب ہے جیسے حیوان کیونکہ وہ انسان اور ہر اس ماہیت کے سوال کے جواب میں واقع ہوتا ہے جو انسان کی ماہیت حیوانیہ میں شریک ہیں اور اگر وہ ماہیت اور ہر اس ماہیت کے جواب میں واقع نہ ہو جو جنس میں اس کے شریک ہے تو جنس بعید ہے جیسے جسم مطلق کیونکہ وہ مثلاً انسان و پتھر کے سوال کے جواب میں واقع ہوتا ہے۔ اور انسان و درخت و گھوڑا وغیرہ کے سوال کے جواب میں واقع نہیں ہوگا۔

تشریح:- قولہ ای المحمول ــــ تعریف میں مقول کے معنی محمول ہے۔ کیونکہ جنس مختلفۃ الحقائق یعنی افراد متعددہ پر محمول ہوتی ہے۔ اور چونکہ مقول علی کثیرین کلی کے مترادف ہے۔ کیونکہ کلی وہ مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو۔ اور یہی معنی مقول علی کثیرین کا ہے۔ اس لئے مصنف نے اس سے پہلے کلی کو بیان نہیں فرمایا۔ کیونکہ تعریف میں مترادفات کا ذکر استدراک کو لازم کرتا ہے کذا قال فی القطبی۔ لیکن حق یہ ہے کہ کلی کو بیان کیا جائے۔ کیونکہ تعریفات میں مقصود احاطۂ تامہ ہوتا ہے۔ اور وہ اس کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ کلی کہنے سے احاطۂ اجمالیہ حاصل ہوتا ہے اور مقول علی کثیرین کہنے سے احاطۂ تفصیلیہ۔ اور احاطۂ اجمالیہ و تفصیلیہ کشف کامل اور احاطۂ تامہ کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ سوال ترتیب کے لحاظ سے جنس کو تمام اقسام سے پہلے کیوں بیان کیا؟ جواب: خاصہ عرض عام سے پہلے

اس کو اس لئے بیان کیا کہ جنس ذاتی ہے۔ اور خاصہ و عرض عام عرضی اور ذاتی کو عرضی پر تقدم طبعی حاصل ہے۔ اس لئے جنس کو خاصہ و عرض عام سے پہلے بیان کیا۔ لیکن نوع و فصل سے پہلے اس لئے کہ جنس ذاتیات میں جزء عام ہے اور نوع و فصل جزء خاص۔ اور عام کو خاص پر تقدم طبعی حاصل ہے۔ اس لئے جنس کو نوع و فصل سے پہلے بیان کیا اور جنس یونانیوں کے نزدیک پہلے ایسے معنی قسمی کیلئے موضوع تھا جس میں اشخاص مشترک ہوں جیسے کو فیین کیلئے کوفی اور بصریین کیلئے بصرو۔ پھر بعد میں مناطقہ نے اس کو امر معقول کیلئے وضع کر دیا جو کثرت کی طرف منسوب ہوتا ہے یعنی وہ کلی جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے۔ تعریف میں مقول جنس ہے جو اقسام خمسہ کو شامل ہے اور باقی فصول ہیں۔ کثیرین کی قید سے جزئی خارج ہو گئی۔ کیونکہ وہ صرف ایک پر محمول ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے ہذا زید وغیرہ۔ اور مختلفین بالحقائق کی قید سے نوع خارج ہو گئی اس لئے کہ وہ متفقین بالحقائق پر محمول ہوتی ہے۔ اور ماہو کی قید سے فصل و خاصہ و عرض عام خارج ہو گئے۔ کیونکہ فصل ماہو کے جواب میں نہیں بلکہ ای شئی کے جواب میں محمول ہوتی ہے۔ اور خاصہ و عرض عام ان میں سے کسی کے بھی جواب میں محمول نہیں ہوتے۔

قولہ ۱ واعلم ان ما ہو الخ ــــــ مناطقہ کے نزدیک جب کسی شئی کی تمام حقیقت دریافت کرنی ہوتی ہے تو وہ لفظ ماھو سے سوال کرتے ہیں۔ لہٰذا اگر ایک چیز کے متعلق سوال کیا جائے تو سائل کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس کی پوری حقیقت بتاؤ۔ لہٰذا جواب میں نوع یا حد تام واقع ہو گی یعنی اگر جزئی حقیقی کے متعلق سوال کیا جائے تو جواب میں نوع واقع ہو گی جیسے زید ماہو کے جواب میں انسان واقع ہوتا ہے۔ اور اگر کلی کے متعلق سوال کیا جائے تو جواب میں حد تام واقع ہو گی جیسے الانسان ماہو کے جواب میں حیوان ناطق واقع ہوتا ہے۔ اور اگر چند چیزوں کے متعلق بذریعہ ماہو سوال کیا جائے اور وہ سب متفقۃ الحقیقۃ ہوں تو سائل کی غرض یہ ہوتی ہے کہ ان سب کی پوری حقیقت بتاؤ؟ لہٰذا ان کے جواب میں نوع واقع ہو گی جیسے زید و بکر ماھما کے جواب میں انسان واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر ایک کی حقیقت متفق ہیں۔ اور اگر چند چیزوں کے متعلق بذریعہ ماہو سوال کیا جائے اور وہ سب مختلفۃ الحقیقۃ ہوں تو سائل کی غرض یہ ہوتی ہے کہ ان سب میں جو حقیقت مشترک ہے وہ بتاؤ؟ اور ان سب میں مشترک جنس ہوتی ہے لہٰذا جواب میں جنس واقع ہو گی۔ پس جنس کی تعریف یہ ہوئی کہ جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں واقع ہو جیسے الانسان والفرس ماہما کے جواب میں حیوان۔ اور الانسان والشجر ماہما کے جواب میں جسم نامی اور الانسان والحجر ماہما کے جواب میں جسم مطلق۔ اور الانسان والعقل ماہما کے جواب میں جوہر واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر ایک کی حقیقت مختلف ہے۔ اس لئے کہ مثلاً انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے اور فرس کی حقیقت حیوان صاہل۔ اور دونوں ہی ایکدوسرے سے مختلف ہیں۔ وقس علیہ البواقی۔

قولہ ۲ فان کان مع ذالک الخ ــــــ یعنی اگر ماہیت اور اس کے کل مشارکات کو ملا کر ماہما کے ذریعہ سوال کرنے پر جو جنس ہمیشہ جواب میں آئے وہ جنس قریب ہے۔ جیسے انسان کو فرس یا غنم کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعے سوال کرنے پر جواب میں حیوان آتا ہے۔ لہٰذا حیوان انسان کیلئے جنس قریب ہے۔ اور اگر ماہیت اور اس کے کل مشارکات کو ملا کر ماہما کے ذریعے سوال کرنے پر جو جنس ہمیشہ جواب میں نہ آئے وہ جنس بعید ہے جیسے انسان کو شجر کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعے سوال کرنے پر جواب میں جسم نامی آتا ہے۔ لیکن جب انسان کو فرس یا غنم کے ساتھ ملا کر ماہما کے

ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں جسم نامی نہیں بلکہ حیوان آتا ہے لہٰذا انسان کیلئے جسم نامی جنس بعید ہے۔ کیونکہ وہ ہر ایک مشارکات کے جواب میں نہیں آتا ہے۔ اس کو بالفاظ دیگر یوں سمجھئے کہ ماہیت مثلاً انسان کو اس کی جنس مثلاً حیوان کے ہر فرد کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعے سوال کرنے پر جواب میں ہمیشہ حیوان واقع ہوتا ہے۔ جیسے الانسان والفرس ماہما اور الانسان والغنم ماہما کے جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح حیوان کی بجائے انسان کی دوسری جنس مثلاً جسم نامی کے ہر فرد کے ساتھ انسان کو ملا کر بذریعہ ماہما سوال کرنے پر جواب میں ہمیشہ جسم نامی نہیں آتا ہے جیسے الانسان والشجر ماہما کے جواب میں جسم نامی واقع ہوتا ہے لیکن الانسان والفرس یا والغنم ماہما کے جواب میں جسم نامی نہیں بلکہ حیوان آتا ہے۔ اسی طرح جسم نامی کی جگہ انسان کی دوسری جنس مثلاً جسم مطلق کے ہر فرد کے ساتھ انسان کو ملا کر بذریعہ ماہما سوال کرنے پر جواب میں ہمیشہ جسم مطلق نہیں آتا ہے جیسے الانسان والحجر ماہما کے جواب میں جسم مطلق واقع ہوتا ہے۔ لیکن الانسان والشجر ماہما کے جواب میں جسم مطلق نہیں بلکہ جسم نامی آتا ہے۔ اسی طرح جسم مطلق کی جگہ انسان کی دوسری جنس جوہر کے ہر ہر فرد کے ساتھ انسان کو ملا کر سوال کرنے پر جواب میں ہمیشہ جوہر نہیں آتا ہے جیسے الانسان والعقل ماہما کے جواب میں جوہر آتا ہے الانسان والفرس ماہما کے جواب میں جوہر نہیں بلکہ حیوان آتا ہے۔ لہٰذا اس بیان سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک یہ کہ ماہیت کی جنس دو قسم کی ہوتی ہے، ایک وہ جو ماہیت اور تمام مشارکات کے جواب میں ہمیشہ واقع ہوتی ہے اور دوسری وہ جو ہمیشہ واقع نہیں ہوتی۔ لہٰذا جو جنس ہمیشہ واقع ہوتی ہے وہ جنس قریب ہے۔ اور جو ہمیشہ واقع نہیں ہوتی وہ جنس بعید ہے۔ لہٰذا اب جنس قریب کی تعریف یہ ہوئی کہ جو ماہیت اور اس کے تمام مشارکات کو ملا کر ماہما کے ذریعے سوال کرنے پر جو جنس ہمیشہ جواب میں آئے۔ وہ جنس قریب ہے۔ اور جنس بعید کی تعریف یہ ہوئی کہ جو ماہیت اور اس کے تمام مشارکات کو ملا کر بذریعہ ماہما سوال کرنے پر جو جنس ہمیشہ جواب میں نہ آئے بلکہ کبھی جواب میں آئے اور کبھی نہیں، تو وہ جنس بعید ہے قدمر منا لہما۔ دوسری یہ کہ ایک ماہیت کی متعدد اجناس ہو سکتی ہیں جن میں سے ایک جنس قریب ہوگی اور باقی جنس بعید۔ اور قرب و بعد چونکہ امور اضافیہ میں سے ہیں اس لئے کوئی جنس اگر کسی ماہیت کی جنس بعید ہو تو دوسری ماہیت کی جنس قریب ہوگی جیسے جسم نامی انسان کی جنس بعید ہے لیکن شجر کی جنس قریب ہے۔ کیونکہ جسم نامی کے جتنے افراد ممکن ہیں ان میں سے ہر ایک کیساتھ شجر کو ملا کر ماہما کے ذریعے سوال کرنے پر ہر ایک کے جواب میں جسم مطلق آئے گا۔ اسی طرح جوہر انسان کی جنس بعید ہے اور عقل کی جنس قریب جیسا کہ ظاہر ہے۔ اور ترتیب میں ماہیت جتنی نیچی ہوگی اس کی جنس بعید اتنی ہی زائد ہوگی۔ اور جتنی اوپر ہوگی اس کی جنس بعید اتنی ہی کم بلکہ نہیں بھی ہوگی جیسے انسان ترتیب میں سب سے نیچے ہے اس لئے اس کی جنس بعید سب سے زائد یعنی تین ہیں اور وہ جسم نامی، جسم مطلق، جوہر ہیں۔ اور عقل ترتیب میں سب سے اوپر ہے لہٰذا اس کی ایک بھی جنس بعید نہیں، بلکہ ایک جنس قریب، اور وہ جوہر ہے۔ لہٰذا وہ جنس بعید جو ماہیت سے زیادہ قریب ہے اس کا نام جنس بعید بیک مرتبہ ہے جیسے انسان کیلئے جسم نامی۔ اور جو اس کے بعد ہے اس کا نام جنس بعید بدو مرتبہ ہے جیسے انسان کیلئے جسم مطلق۔ اور جو اس کے بھی بعد ہے اس کا نام جنس بعید بسہ مرتبہ ہے جیسے انسان کیلئے جوہر۔

اس لئے جنس بعید بیک مرتبہ میں دو جواب آئیں گے ایک جنس قریب دوسرا جنس بعید بیک مرتبہ۔ جیسے انسان کو جسم نامی کے مشارکات مثلاً شجر کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعے سوال کرنے پر ایک جواب جسم نامی آتا ہے۔ اور اسی انسان کو فرس یا غنم کے ساتھ ملا کر

ماہمل کے ذریعہ سوال کرنے پر دوسرا جواب حیوان آتا ہے۔ اسی طرح جنس بعید بدو مرتبہ میں تین جواب آئیں گے، ایک جنس قریب، دوسرا جنس بعید بیک مرتبہ اور تیسرا جنس بعید بدو مرتبہ۔ اسی طرح جنس بعید بسہ مرتبہ میں چار جواب آئیں گے۔ ایک جنس قریب، دوسرا جنس بعید بیک مرتبہ، تیسرا جنس بعید بدو مرتبہ اور چوتھا جنس بعید بسہ مرتبہ

اَلثَّانِی النَّوْعُ وَھُوَ الْمَقُوْلُ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ مُتَّفِقِیْنَ بِالْحَقَائِقِ فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ وَقَدْ یُقَالُ عَلَی الْمَاھِیَّۃِ الْمَقُوْلِ عَلَیْھَا وَعَلٰی غَیْرِھَا الْجِنْسُ فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ وَیُخْتَصُّ بِالْاِسْمِ الْاِضَافِیِّ کَالْاَوَّلِ بِالْحَقِیْقِیِّ وَبَیْنَھُمَا عُمُوْمٌ وَّخُصُوْصٌ مِّنْ وَجْہٍ لِتَصَادُقِھِمَا عَلَی الْاِنْسَانِ وَتَفَارُقِھِمَا فِی الْحَیَوَانِ وَالنُّقْطَۃِ

ترجمہ:۔ دوسری کلی نوع ہے اور وہ کثیرین متفقین بالحقائق پر ما ہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور نوع کبھی اس ماہیت کو (بھی) کہا جاتا ہے جو اس پر اور اس کے غیر پر ما ہو کے جواب میں محمول ہو۔ اور نوع کو اس معنی ثانی کے اعتبار سے اضافی کے نام کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے جس طرح معنی اول کے اعتبار سے حقیقی کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے۔ اور نوعِ اضافی و نوعِ حقیقی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ دونوں انسان پر صادق آتے ہیں، اور حیوان و نقطہ میں ایکدوسرے سے جدا ہیں یعنی حیوان پر صرف نوع اضافی صادق آتی ہے نوع حقیقی نہیں۔ اور نقطہ پر صرف نوعِ حقیقی صادق آتی ہے نوع اضافی نہیں۔

قولہ الماہیۃ المقول الخ[۱] ای الماہیۃ المقول فی جواب ما ہو فلا یکون الا کلیاً لا جزئیاً ولا عرضیاً فالشخص کزید والصنف کالرومی مثلاً خارجان عنہا فالنوع[۲] الاضافی دائماً اما ان یکون نوعاً حقیقیاً مندرجاً تحت جنس کالانسان تحت الحیوان واما جنساً مندرجاً تحت جنس آخر کالحیوان تحت الجسم النامی ففی الاول یتصادق النوع الحقیقی والاضافی وفی الثانی لوجد الاضافی بدون الحقیقی ویجوز ایضاً تحقق الحقیقی بدون الاضافی فیما اذا کان النوع بسیطاً لا جزء لہ حتی یکون جنساً وقد مثل بالنقطۃ وفیہ[۳] مناقشۃ وبالجملۃ فالنسبۃ بینہما العموم من وجہ قولہ والنقطۃ النقطۃ[۴] طرف الخط والخط طرف السطح والسطح طرف الجسم فالسطح غیر منقسم فی العمق والخط غیر منقسم فی العرض والعمق والنقطۃ غیر منقسمۃ فی الطول والعرض والعمق فہی عرض لا یقبل القسمۃ اصلاً واذا لم تقبل القسمۃ اصلاً لم یکن لہا جزء فلا یکون لہا جنس وفیہ نظر فان ہذا یدل علی انہ لا جزء لہا فی الخارج والجنس لیس جزء خارجیاً بل ہو من الاجزاء العقلیۃ فجاز ان یکون للنقطۃ جزء عقلی وہو جنس لہا وان لم یکن لہا جزء فی الخارج۔

ترجمہ:۔ یعنی وہ ماہیت جو ماہو کے جواب میں محمول ہو اپنی ماتحت کی صرف کلی ذاتی ہوتی ہے جزئی اور عرضی نہیں۔ لہٰذا شخص جیسے زید اور صنف جیسے رومی مثلاً دونوں اس ماہیت سے خارج ہیں۔ پس نوع اضافی آیا ہمیشہ نوع حقیقی ہو گی جو جنس کی تحت داخل ہے جیسے انسان حیوان کی تحت داخل ہے اور یا ہمیشہ جنس ہو گی جو جنس آخر کی تحت داخل ہے جیسے حیوان جسم نامی کی تحت داخل ہے۔ لہٰذا پہلی صورت میں نوع حقیقی و نوع اضافی دونوں صادق آئیں گی۔ اور دوسری صورت میں نوع اضافی بغیر نوع حقیقی کے پائی جائے گی۔ اور نیز جائز ہے نوع حقیقی بغیر نوع اضافی کے اس کلی میں پائی جائے۔ جبکہ نوع بسیط اور اس کا کوئی جزء نہ ہوتا آن کہ جنس ہو اور مصنف نے اس کی مثال نقطہ بیان فرمائی ہے حالانکہ اس پہ اعتراض ہے۔ حاصل کلام یہ کہ نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے۔ نقطہ خط کا کنارا ہے اور خط سطح کا کنارا ہے اور سطح جسم کا کنارا ہے۔ لہٰذا سطح عمق میں تقسیم قبول نہیں کرے گی۔ اور خط عرض و عمق میں تقسیم قبول نہیں کرے گا۔ اور نقطہ، طول و عرض و عمق کسی میں بھی تقسیم قبول نہیں کرے گا۔ لہٰذا نقطہ وہ عرض ہوا جو کبھی تقسیم قبول نہ کرے۔ اور جو کبھی تقسیم قبول نہ کرے اس کا جزء نہ ہو گا پس اس کی جنس نہ ہو گی۔ اور جنس کے نہ ہونے میں نظر ہے کیونکہ یہ توجیہہ اس امر پر دلالت کرتی ہے جس کا خارج میں کوئی جزء نہ ہوا اور جنس جزء خارجی نہیں بلکہ اجزائے عقلیہ میں سے ہے لہٰذا جائز ہے وہ نقطہ کا جزء عقلی ہو اور وہ اس کی جنس ہو اگرچہ خارج میں اس کا کوئی جزء نہیں۔

تشریح:۔ بیانہ الماہیۃ المقول ـــــ نوع کا اطلاق حقیقۃً اس کلی پر ہوتا ہے جو کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں محمول ہو جیسے انسان و فرس وغیرہ۔ لیکن نوع کا اطلاق کبھی مجازاً اس ماہیت پر بھی ہوتا ہے جس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر بذریعہ ماہما سوال کرنے پر جواب میں جنس واقع ہو جیسے انسان و حیوان وغیرہ۔ پہلے معنی کے اعتبار سے نوع کو حقیقی کہا جاتا ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے اضافی۔ لیکن حقیقی اس لئے کہ وہ اپنے افراد کی پوری حقیقت ہوتی ہے یا اس لئے کہ نوع کا اطلاق مناطقہ کے عرف میں جب بھی ہوتا ہے اس سے متبادر پہلا معنی ہی ہوتا ہے۔ اور متبادر ہونا (بلا قرینہ) حقیقی ہونے کی علامت ہے۔ لیکن اضافی اس لئے کہ وہ اپنے مافوق کے اعتبار سے نوع ہوتی ہے اور ماتحت کے اعتبار سے جنس جیسے حیوان اپنے مافوق یعنی جسم نامی کے اعتبار سے نوع ہے اور ماتحت یعنی انسان و فرس کے اعتبار سے جنس۔

قولہ ای الماہیۃ المقول الخ ـــــ یہ جواب ہے اس اعتراض مقدر کا کہ نوع اضافی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اس لئے کہ اس میں شخص اور صنف بھی داخل ہو جاتے ہیں۔ لیکن شخص اس لئے کہ وہ بھی ایک ماہیت ہے جس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعے سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے جیسے الرومی والفرس ماہما کے جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے لیکن صنف اس لئے کہ وہ بھی ایک ماہیت ہے جس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعے سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے جیسے الرومی والفرس ماہما کے جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ کہ تعریف میں ماہیت سے مراد مطلق ماہیت نہیں بلکہ وہ ہے جو ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور ماہو کے جواب میں کلی ذاتی محمول ہوتی ہے جزئی و عرضی نہیں۔ اور شخص و صنف جزئی و عرضی ہیں اس لئے وہ تعریف سے خارج ہیں لیکن یہ جواب درست

نہیں۔ اس لئے کہ ماہیت سے مراد اگر مطلق ماہیت نہ ہو بلکہ وہ ہو جو ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے تو آگے لفظ ماہو کہنا فضول ہوگا۔ اس لئے کہ اس کو مطلق ماہیت کی تخصیص کیلئے بیان کیا گیا ہے۔ پس جب اس میں پہلے ہی سے تخصیص حاصل ہے تو ماہو کو بیان کرنا نہیں چاہئے تھا حالانکہ بیان کیا گیا ہے جس سے سمجھ میں آتا ہے کہ ماہیت سے مراد مطلق ماہیت ہی ہے اور لفظ ماہو سے شخص وصنف کو خارج کیا گیا ہے۔ (فائدہ) شخص وہ نوع ہے جو مقید بالتشخص ہو جیسے زید و بکر۔ اور صنف وہ نوع ہے جو مقید بصفات عرضیہ کلیہ ہو جیسے حبشی و ترکی و رومی وغیرہ

قولہ ۳ فالنوع الاضافی الخ ـــــ یعنی نوع اضافی کبھی نوع حقیقی ہوتی ہے جو جنس کے تحت داخل ہوتی ہے جیسے انسان، حیوان کے تحت داخل ہے۔ اور کبھی جنس ہوتی ہے جو دوسری جنس کے تحت داخل ہوتی ہے جیسے حیوان جسم نامی کے تحت داخل ہے۔ اسی طرح نوع حقیقی کبھی نوع اضافی ہوتی ہے جیسا کہ گزرا۔ اور کبھی حقیقت بسیطہ ہوتی ہے جیسے عقل، ونفس ونقطہ وغیرہ۔ لہذا نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوئی۔ کیونکہ اس کے تین مادے ہوتے ہیں۔ ایک مادۂ اجتماع۔ دو مادۂ افتراق۔ انسان میں نوع حقیقی و نوع اضافی دونوں صادق آتی ہیں۔ لیکن نوع حقیقی اس لئے کہ وہ کثیرین متفقین پر ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے۔ لیکن نوع اضافی اس لئے کہ اس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعے سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے اور حیوان پر نوع اضافی صادق آتی ہے نوع حقیقی نہیں۔ لیکن نوع اضافی اس لئے صادق آتی ہے کہ اس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعے سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے۔ لیکن حقیقی اس لئے صادق نہیں آتی کہ وہ کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہما کے جواب میں محمول نہیں ہوتی۔ اور عقل ونفس ونقطہ پر نوع حقیقی صادق آتی ہے نوع اضافی نہیں۔ لیکن حقیقی اس لئے صادق آتی ہے کہ وہ کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہما کے جواب میں محمول ہوتے ہیں۔ لیکن نوع اضافی اس لئے صادق نہیں آتی کہ ان کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعے سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول نہیں ہوتی ورنہ ان کا مرکب ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ جب ان پر جنس محمول ہوگی تو وہ جنس کے تحت داخل ہوں گے، اور جو جنس کے تحت داخل ہو وہ جنس وفصل سے مرکب ہوتا ہے حالانکہ وہ حقائق بسیطہ ہیں جن کا مرکب ہونا محال ہے۔ اور یہ نسبت جو نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان بیان کی گئی، متاخرین کے نزدیک ہے جس کے قائل مصنف بھی ہیں جیسا کہ ان کے قول "عموم من وجہ" سے ظاہر ہے۔ لیکن متقدمین کے نزدیک نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے جس کے قائل شارح بھی ہیں جیسا کہ ان کے قول " ویجوز ایضا تحقق الحقیقی" سے مفہوم ہوتا ہے۔ کیونکہ یجوز کلمۂ ضعیف ہے اور کلمۂ ضعیف کا استعمال اس وقت ہوتا ہے جبکہ قائل کے نزدیک قول مستحکم نہ ہو۔ اور یجوز سے چونکہ عموم وخصوص من وجہ کو بیان کیا گیا ہے اس لئے یہ نسبت ضعیف ہے اور قوی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ لیکن ان کے قول " بالجملۃ بالنسبۃ بینہما ہی العموم من وجہ" سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی متاخرین کا مذہب مختار ہے۔ دونوں نسبتوں کو اس نقشہ میں دیکھئے۔

عند المتقدمین :-

نوع

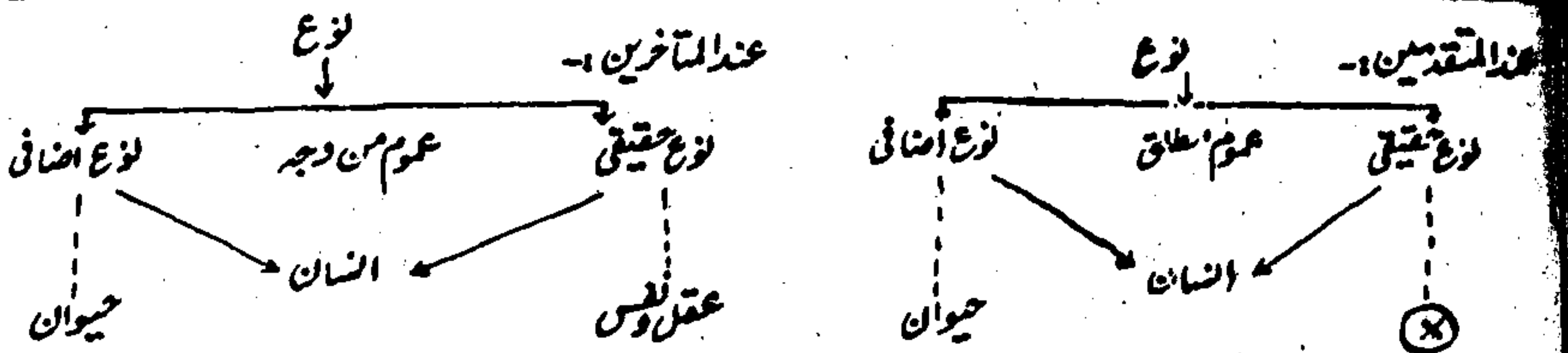
نوع حقیقی — عموم مطلق — نوع اضافی

(×) — انسان — حیوان

عند المتاخرین :-

نوع

نوع حقیقی — عموم من وجہ — نوع اضافی

عقل و نفس — انسان — حیوان

قولہ وفیہ مناقشۃ ـــــ یعنی نقطہ کی تمثیل پر اعتراض ہے۔ اس لئے کہ تمثیل شئ موجود کی دی جاتی ہے اور نقطہ موجود نہیں، جیسا کہ متکلمین کا قول ہے۔ اور اگر موجود بھی ہو تو اس کا نوع حقیقی ہونا تسلیم نہیں۔ کیونکہ پہلے یہ ثابت کرنا ہوگا کہ ان کے افراد متفقۃ الحقیقۃ ہیں۔ اور اگر متفقۃ الحقیقۃ بھی ہوں تو ممکن ہے ان کی حقیقت نقطہ کی حقیقت کا غیر ہوں۔ اور اگر غیر بھی نہ ہوں تو ان کا نوع اضافی نہ ہونا تسلیم نہیں۔ کیونکہ خارج میں اگرچہ اس کے جزء نہیں لیکن ذہن میں ممکن ہے جیسا کہ شرح میں عنقریب اس کا جواب آئے گا۔ اس کو رد کیا جا سکتا ہے کہ یہ اعتراض طریقۂ عقلاء کے خلاف ہے کیونکہ یہ اعتراض تمثیل پر ہے حالانکہ تمثیل کے بطلان سے مطلوب کا بطلان لازم نہیں آتا۔ کیونکہ اس کی دوسری تمثیل واجب، عقل، نفس سے بھی دی جا سکتی ہے۔ اسی وجہ سے اس کو مناقشہ سے تعبیر کیا گیا ہے کیونکہ مناقشہ اس اعتراض کو کہتے ہیں جو ادنیٰ توجہ سے ساقط ہو جائے۔

قولہ النقطۃ طرف الخط الخ ـــــ اس عبارت سے شارح کا مقصود یہ ہے کہ نقطہ نوع حقیقی ہے۔ نوع اضافی نہیں حاصل یہ ہے کہ نقطہ خط کا کنارا ہوتا ہے۔ اور خط سطح کا کنارا۔ اور سطح جسم کا کنارا۔ اور جسم چونکہ جہات ثلٰث یعنی طول و عرض و عمق میں منقسم ہوتا ہے۔ لہٰذا سطح طول و عرض میں منقسم ہوگی عمق میں نہیں۔ اور خط طول میں منقسم ہوگا عرض اور عمق میں نہیں۔ اور نقطہ چونکہ خط کا کنارا ہے اسی لئے وہ کسی جہت میں منقسم نہیں ہوگا۔ اور جو کسی جہت میں منقسم نہ ہو اس کے اجزاء نہ ہوں گے۔ اور جس کے اجزاء نہ ہوں اس کی جنس بھی نہ ہوگی۔ اور جس کی جنس نہیں وہ نوع حقیقی ہوتا ہے نوع اضافی نہیں۔ کیونکہ نوع اضافی جنس کے تحت داخل ہوتی ہے اور جنس اس کا جزء ہوتی ہے۔ اور نقطہ کا چونکہ جزء نہیں اس لئے وہ نوع اضافی نہ ہوگا۔ اور نقطہ کا نوع حقیقی ہونا حکماء کے مسلک پر ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ نقطہ و خط و جسم تعلیمی موجود ہیں اور متکلمین چونکہ ان کا انکار کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک نقطہ نوع حقیقی نہیں۔ واضح ہو کہ جسم کی دو قسمیں ہیں (۱) جسم تعلیمی (۲) جسم طبعی۔ جسم تعلیمی اس عرض کو کہتے ہیں جو طول و عرض و عمق تینوں جہت میں تقسیم کو قبول کرے۔ اور جسم طبعی اس جوہر کو کہتے ہیں جس میں کسی واسطہ سے طول و عرض و عمق حقیقۃً ملنے دیا سکیں۔ اور جسم سے مراد یہاں پر جسم تعلیمی ہے کیونکہ اس کا کنارا سطح ہے اور سطح عرض ہے۔ اور جس کا کنارا عرض ہو وہ عرض ہوتا ہے اور عرض جسم تعلیمی ہے جسم طبعی نہیں۔

قولہ وفیہ نظر الخ ـــــ یہ نقض تفصیلی ہے جو دلیل مذکور کے مقدمہ " اذا لم یکن لہا جزء فلا یکون لہا جنس " پر وارد ہوا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اس کا ملازمہ تسلیم نہیں ہے۔ کیونکہ نقطہ کا اگرچہ جزء خارجی نہیں لیکن ممکن ہے اس کا کوئی جزء عقلی یعنی جنس ہو کیونکہ خارج میں کسی شئ کا منقسم نہ ہونا اس امر کو لازم نہیں کرتا کہ ذہن میں بھی اس کا جزء نہ ہو۔ ہو سکتا ہے اگرچہ اس کا جزء خارجی نہیں لیکن جزء عقلی ہو اور جنس چونکہ اجزاء عقلیہ میں سے ہے اس لئے جائز ہے

نقطہ کی جنس ہو جو ماھما کے ذریعے سوال کرنے پر جواب میں واقع ہو سکے لہذا نقطہ نوعِ اضافی بھی ہے۔ ممکن ہے اس نقض کا جواب یہ دیا جائے مگر وہ ایک تمہید پر موقوف ہے اور وہ یہ کہ جنس وفصل اجزاءِ ذہنیہ ہیں اور ہیولیٰ اولیٰ اور صورت جسمیہ اجزاءِ خارجیہ اور اجزاءِ ذہنیہ وخارجیہ کے درمیان اتحادِ ذاتی اور تغایر اعتباری ہوتا ہے اس لئے کہ شئی کے اجزاء کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں اگر ان کے اندر لابشرط شئی کا لحاظ کیا جائے تو وہ ذہنیہ ہیں جن میں سے ایک کو جنس، دوسرے کو فصل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا حمل دوسرے پر درست ہوتا ہے۔ اور اگر بشرط شئی کا لحاظ کیا جائے تو وہ خارجیہ ہیں جن میں سے ایک کو مادہ اور دوسرے کو صورت جسمیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ان میں سے کسی کا حمل دوسرے پر درست نہیں ہوتا۔ لہذا جب اجزاء ذہنیہ وخارجیہ کے درمیان اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے تو دونوں کے درمیان تلازم بھی ثابت ہو گیا کہ اجزاء خارجیہ کے انتفاء سے اجزاء ذہنیہ کا انتفاء لازم ہو گا اور اجزاء ذہنیہ کے انتفاء سے اجزاء خارجیہ کا انتفاء لازم ہو گا۔ اور جب یہ معلوم ہو گیا تو نقض مذکور" جاز ان یکون للنقطۃ جزء عقلی وھو جنس لھا وان لم یکن لھا جزء فی الخارج" (نقطہ کیلئے جزءِ عقلی یعنی جنس ہونا جائز ہے اگرچہ اس کیلئے جزءِ خارجی نہیں ہے) کا حل بھی معلوم ہو گیا۔ کیونکہ جب نقطہ کا جزء خارجی نہیں تو جزءِ عقلی یعنی جنس بھی نہ ہو گی، کیونکہ جس کے اجزاء خارجیہ نہیں اس کے اجزاء ذہنیہ بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ دونوں میں تلازم ثابت ہو چکا۔

ثُمَّ الْاَجْنَاسُ قَدْ تَتَرَتَّبُ مُتَصَاعِدَۃً اِلَی الْعَالِیْ کَالْجَوْھَرِ وَیُسَمّٰی جِنْسَ الْاَجْنَاسِ وَالْاَنْوَاعِ مُتَنَازِلَۃً اِلَی السَّافِلِ وَیُسَمّٰی نَوْعَ الْاَنْوَاعِ وَمَا بَیْنَھُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ

ترجمہ:۔ پھر اجناس، عالی جیسے جوہر کی طرف متصاعد ہو کر مترتب ہوتی ہیں اور عالی کا نام جنس الاجناس رکھا جاتا ہے۔ اور انواع، سافل کی طرف متنازل ہو کر مترتب ہوتی ہیں اور سافل کا نام نوع الانواع رکھا جاتا ہے۔ اور جو عالی وسافل کے درمیان ہیں اس کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے۔

قولہ[۱] قد تترتب متصاعدۃ بان یکون الترقی من الخاص الی العام۔ وذالک لان جنس الجنس یکون اعم من الجنس وھکذا الی جنس لا جنس لہ فوقہ، وھذا ھو العالی وجنس الاجناس کالجوہر۔ قولہ متنازلۃ بان یکون التنزل من عام الی خاص وذالک لان نوع النوع یکون اخص من النوع وھکذا الی ان ینتھی الی نوع لا نوع لہ تحتہ، وھو السافل ونوع الانواع کالانسان۔ قولہ وما بینھما متوسطات ای ما بین العالی والسافل فی سلسلۃ الانواع والاجناس یسمی متوسطات فما بین الجنس العالی والجنس السافل اجناس متوسطۃ، وما بین النوع العالی والنوع السافل انواع"

متوسطۃ ہٰذا اِن رجع الضمیر الی المجرد العالی وَالسّافلِ واِنْ عاد الی الجنس العالی والنّوع السافلِ المذکورین صریحاً فالمعنیٰ اَنّ مابین الجنسِ العالی وَالنوعِ السّافلِ متوسطاتٌ اِمّا جنسٌ متوسطٌ فقط کالنوع العالی اَوْنوعٌ متوسطٌ فقط کالجنس السافل اَوجنسٌ متوسطٌ ونوعٌ متوسطٌ معاً کالجسم النامی ثم اِعلم اَنّ المصنّف لم یتعرض للجنس المفرد والنوعِ المفردِ اِمّالانّ الکلامَ فیما یترتب والمفردُ لیسَ داخلاً فی سلسلۃِ الترتیبِ واِمّا لعدم تیقّنِ وجودِہما۔

ترجمہ:۔ اس طریقہ سے کہ خاص سے عام کی طرف ترقی ہو کیونکہ جنس کی جنس، جنس سے عام ہوتی ہے۔ اور اسی طرح ایسی جنس کی طرف منتہی ہو کہ جس کے اوپر کوئی جنس نہیں اور وہ جنس عالی وجنس الاجناس ہے جیسے جوہر۔ اس طریقہ سے کہ عام سے خاص کی طرف نزول ہو اور وہ اس لئے کہ نوع کی نوع، نوع سے خاص ہوتی ہے۔ اور اسی طرح ایسی نوع کی طرف منتہی ہو جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو اور وہ نوع سافل اور نوع الانواع ہے جیسے انسان۔ یعنی جو سلسلۂ انواع واجناس میں عالی وسافل کے درمیان ہیں ان کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے۔ پس جو جنس عالی اور جنس سافل کے درمیان ہو وہ اجناس متوسطہ ہیں۔ اور جو نوع عالی اور نوع سافل کے درمیان ہو وہ انواع متوسطہ ہیں۔ یہ اس صورت میں ہے کہ ضمیر کا مرجع صرف عالی وسافل ہوں۔ اور اگر اس کا مرجع جنس عالی ونوع سافل ہوں جو کہ عبارت میں صراحۃً مذکور ہیں، تو معنی یہ ہوگا کہ جو جنس عالی ونوع سافل کے درمیان ہو متوسطات ہیں آیا وہ صرف جنس متوسط ہے جیسے نوع عالی یا صرف نوع متوسط ہے جیسے جنس سافل۔ یا جنس متوسط ونوع متوسط ایک ساتھ ہے جیسے جسم نامی۔ پھر معلوم کیجیے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے جنس مفرد ونوع مفرد کو آیا اس لئے نہیں بیان فرمایا کہ کلام اس امر کے بیان میں ہے جس میں ترتیب واقع ہوتی ہے، اور مفرد سلسلۂ ترتیب میں داخل ہی نہیں۔ اور یا اس لئے کہ جنس مفرد ونوع مفرد کا وجود متیقن نہیں۔

تشریح:۔ بیانہٗ قد ترتب ـــــ گذشتہ بیان سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ جنس جزء عام کا نام ہے اور نوع جزء خاص کا یعنی جنس وہ کلی ہے جو داخلِ ماہیت ہو اور نوع سے عام ہو۔ اور نوع وہ کلی ہے جو تمام ماہیت ہو اور جنس سے خاص ہو۔ اس کو تفصیل سے یوں سمجھئے کہ جوہر کی طرف نظر کرنے سے دو شقیں پیدا ہوتی ہیں۔ ایک جسم یعنی مادی، دوسری غیر جسم یعنی مجرد۔ پھر جسم کی بھی دو قسمیں ہیں ایک نامی یعنی بالندہ، دوسری غیر نامی یعنی جماد پھر نامی کی بھی دو قسمیں ہیں ایک حیوان یعنی ذی روح؛ دوسری غیر حیوان یعنی غیر ذی روح۔ پھر حیوان کی بھی دو قسمیں ہیں ایک عاقل یعنی انسان، دوسری غیر عاقل یعنی جانور۔ پھر انسان کے بعد جزئیات ہیں۔ دیکھئے جوہر جسم سے عام ہے جس سے تخصیص پیدا ہو کر جسم مطلق پھر حیوان پھر انسان حاصل ہوا۔ تو جوہر میں غایت درجہ تعمیم ہے اور انسان میں غایت درجہ کی تخصیص۔ اور ان کے اجزاء متوسطہ من وجہ عام ہیں اور من وجہ خاص مثلاً نامی باعتبار جسم مطلق خاص ہے اور باعتبار حیوان عام۔ اسی طرح حیوان باعتبار نامی خاص ہے اور باعتبار

انسان عام۔ لہٰذا حیوان سے لے کر جوہر تک انسان کے لئے سب اجناس ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک انسان سے عام تر ہے جوہر جنس عالی ہے جس کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام اجناس سے عام تر ہے۔ اور حیوان جنس سافل ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک انسان سے عام تر ہے۔ اور ان کے درمیان جو اجزاء ہیں وہ عموم یعنی ما تحت کی حیثیت سے اجناس ہیں۔ لیکن خصوص یعنی مافوق کی حیثیت سے انواع ہیں۔ اسی طرح جسم مطلق سے لے کر انسان تک جوہر کیلئے سب انواع ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک جوہر سے خاص تر ہے۔ انسان نوع

جوہر (جنس عالی)
↓
جسم مطلق (نوع عالی جنس متوسط) — مجرد
↓
جسم جماد — جسم نامی (جنس متوسط نوع متوسط)
↓
حیوان (جنس سافل نوع متوسط) — غیر حیوان
↓
انسان (نوع سافل) — جانور
↓
زید، عمر، بکر، وغیرہ

سافل ہے جس کو نوع الانواع کہا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ تمام انواع سے خاص تر ہے۔ اور جسم مطلق نوع عالی ہے۔ حاصل یہ کہ نوع تین طرح کی ہوتی ہے۔ (۱) تمام انواع سے عام (۲) تمام انواع سے خاص (۳) بعض سے عام اور بعض سے خاص۔ اول نوع عالی ہے جیسے جسم مطلق کہ وہ جسم نامی اور حیوان و انسان سے عام ہے۔ دوم نوع سافل ہے جس کو نوع الانواع کہا جاتا ہے جیسے انسان کہ وہ جسم مطلق، جسم نامی، حیوان سے خاص ہے۔ سوم نوع متوسط ہے جیسے جسم نامی و حیوان کہ وہ جسم مطلق سے خاص اور انسان سے عام ہیں۔ اسی طرح جنس بھی تین طرح کی ہوتی ہے (۱) تمام اجناس سے عام (۲) تمام اجناس سے خاص (۳) بعض اجناس سے عام اور بعض سے خاص۔ اول جنس عالی ہے جس کو جنس الاجناس بھی کہا جاتا ہے جیسے جوہر کہ وہ حیوان، جسم نامی، جسم مطلق سے عام ہے۔ دوم جنس سافل ہے جیسے حیوان کہ وہ جوہر، جسم مطلق، جسم نامی سے خاص ہے۔ سوم جنس متوسط ہے جیسے جسم مطلق و جسم نامی کہ وہ جوہر سے خاص اور حیوان سے عام ہیں جیسا کہ مذکورہ بالا نقشہ میں ہے۔ یاد رہے کہ یہ جو ترتیب، انواع میں بیان کی گئی نوع حقیقی کی نہیں بلکہ نوعِ اضافی کی ہے۔ کیونکہ ترتیب کیلئے تعدد لازم ہے یعنی یہ ضروری ہے کہ ایک نوع کے اوپر دوسری نوع ہو۔ اور دوسری نوع لامحالہ اضافی ہوگی، حقیقی نہیں۔ کیونکہ حقیقی کسی بھی نوع کے اوپر نہیں ہوتی جیسا کہ اس کی تعریف سے ظاہر ہے۔

قولہ بان یکون الترقی الخ ـــــ یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے کہ "اجناس میں تصاعد یعنی خاص سے عام کی طرف ترقی ہوتی ہے"۔ حاصل دلیل یہ کہ جنس کی جنس اس سے عام ہوتی ہے جیسے جسم نامی، حیوان سے عام ہے۔ اور جسم مطلق، جسم نامی سے عام ہے۔ اسی طرح جوہر، جسم مطلق سے عام ہے۔ اس لئے کہ اجناس ایسی شی کی طرف مضاف ہوتی ہیں جو اس کے ماتحت ہے یعنی جنس کی جنسیت اپنے ماتحت کے اعتبار سے ہوتی ہے جس طرح نوع کی نوعیت اپنے مافوق کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ جنس جو تمام اجناس سے عام ہو جنس عالی اور جنس الاجناس ہے

کیونکہ اس میں صفت فوقیت درجۂ کمال کی ہوتی ہے جیسے جوہر اپنے ماتحت اجناس والانواع کے اوپر ہے اور وہ جنس جو تمام اجناس سے خاص ہو، جنس سافل کہلائے گی کیونکہ اس میں صفت فوقیت انتہائی کم درجہ کی ہوتی ہے جیسے حیوان کہ صرف نوع حقیقی مثلاً انسان کے اوپر ہے۔

قولہ ۳ بان یکون التنزل الخ ــــ یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے کہ "انواع میں تنزل یعنی عام سے خاص کی طرف اترنا ہوتا ہے"۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ نوع کی نوع اس سے خاص ہے جیسے جسم نامی، جسم مطلق سے خاص ہے اور حیوان جسم نامی سے خاص ہے۔ اسی طرح انسان حیوان سے خاص ہے۔ اس لئے کہ انواع اس شئ کی طرف مضاف ہوتی ہیں جو ان کا مافوق ہے یعنی نوع کی نوعیت اپنے مافوق کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ جس طرح جنس کی جنسیت اپنے ماتحت کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ لہذا وہ نوع جو تمام انواع سے خاص ہو نوع سافل اور نوع الانواع کہلائیگی کیونکہ اس میں صفت تحتیت درجۂ کمال کی ہوتی ہے جیسے انسان اپنے مافوق تمام انواع سے نیچے ہے۔ اور وہ نوع جو تمام انواع سے عام ہو نوع عالی کہلائے گی۔ کیونکہ اس میں صفت تحتیت انتہائی کم درجہ کی ہوتی ہے جیسے جسم مطلق کہ صرف جوہر کے نیچے ہے اور باقی انواع واجناس سے اوپر ہے۔ سوال:۔ جنس میں جب خاص سے عام یعنی عالی کی طرف ترقی ہوتی ہے اور نوع میں عام سے خاص یعنی سافل کی طرف اترنا ہوتا ہے تو متصاعدۃ اور متنازلۃ کی قید فضول ہے۔ کیونکہ جو ترتیب عالی کی طرف ہوتی ہے وہ تصاعد کے معنی کو شامل ہے اور جو ترتیب سافل کی طرف ہوتی ہے وہ تنازل کے معنی کو شامل ہے۔ لہذا اس کے بجائے متن میں یوں کہنا چاہئے تھا ثم الاجناس قد تترتب الی العالی ویسمّٰی جنس الاجناس وللانواع الی السافل ویسمّٰی نوع الانواع۔ جواب:۔ علو وسفل کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک بحسب الحقیقت، دوسری بحسب الاضافت۔ بحسب الحقیقۃ میں شئ کی ذات ہی بلندی و پستی پر دلالت کرتی ہے۔ اور بحسب الاضافۃ میں غیر کے اعتبار سے بلندی و پستی پر دلالت ہوتی ہے اس لئے اس میں ایسے الفاظ کو مراعۃً بیان کرنا ضروری ہوتا ہے جو بلندی و پستی پر دلالت کرے۔ اور ظاہر ہے اجناس والانواع کی ترتیب میں جو علو وسفل پائے جاتے ہیں بحسب الاضافۃ ہیں۔ کیونکہ ان کی ذات بلندی و پستی پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اسمیں غیر کے اعتبار سے بلندی و پستی کا معنی پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے اس کے بعد متصاعدۃ ومتنازلۃ کو بیان کیا گیا۔

قولہ ۴ ای ما بین العالی والسافل الخ ــــ متن میں وما بینہما متوسطات کی ضمیر تثنیہ کے مرجع آیا صرف عالی وسافل ہیں، یا جنس و نوع کے ساتھ عالی وسافل بھی۔ پہلی تقدیر پر عبارت یہ ہوگی۔ "وما بین العالی والسافل فی سلسلتی الانواع والاجناس یسمّٰی متوسطات"۔ یعنی جو سلسلۂ انواع واجناس میں عالی وسافل کے مابین ہو اس کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے۔ لہذا جو جنس عالی وجنس سافل کے مابین ہو اس کا نام اجناس متوسطہ اور جو نوع عالی و نوع سافل کے مابین ہو اس کا نام انواع متوسطہ رکھا جائیگا جیسے جسم مطلق وجسم نامی جوہر وحیوان کے مابین اجناس متوسطہ واقع ہیں۔ اور جسم نامی وحیوان، جسم مطلق والنسان کے مابین ...

الانواع متوسطہ واقع ہیں اور دوسری تقدیر پر عبارت یہ ہوگی وما بین الجنس العالی والنوع السافل فی سلسلتی الانواع والاجناس یسمی متوسطات یعنی جو سلسلۂ انواع واجناس میں جنس عالی ونوع سافل کے مابین ہو اس کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے۔ لہٰذا جو جنس عالی وجنس سافل کے مابین ہو اس کا نام اجناس متوسطہ رکھا جائے گا اور جو نوع عالی ونوع سافل کے درمیان ہو اس کا نام انواع متوسطہ رکھا جائے گا اور چونکہ دوسری تقدیر پر جنس عالی ونوع سافل کے درمیان تقابل درست نہیں ہوتا ہے کیونکہ جنس عالی کے مقابل جنس سافل آتی ہے نوع سافل نہیں اور نوع سافل کے مقابل نوع عالی آتی ہے جنس عالی نہیں اور پہلی تقدیر پر تقابل درست ہوتا ہے کیونکہ اس میں عالی کا تقابل سافل کے ساتھ کیا گیا ہے اس لئے اس کو پہلے بیان کیا گیا ہے

قولہ ۵ ثم اعلم ان المصنف الخ ـــــ یہ جواب ہے اس اعتراض مقدر کا کہ جنس کو تین ہی قسم پر حصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس کی ایک قسم جنس مفرد بھی ہے جو احتمال عقلی سے پیدا ہوتی ہے اور وہ یہ کہ جنس آیا تمام اجناس سے عام ہے جیسے جوہر یا تمام اجناس سے خاص ہے جیسے حیوان یا بعض اجناس سے عام ہے اور بعض سے خاص جیسے جسم مطلق وجسم نامی یا ہر ایک کا مباین ہے جیسے عقل (جبکہ جوہر اس کی جنس نہ ہو) پہلے کا نام جنس عالی ہے دوسرے کا نام جنس سافل تیسرے کا نام جنس متوسط چوتھے کا نام جنس مفرد۔ اسی طرح نوع کو بھی تین ہی قسم پر حصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس کی بھی ایک قسم نوع مفرد ہے جو احتمال عقلی سے پیدا ہوتی ہے اور وہ یہ کہ نوع آیا تمام انواع سے عام ہے جیسے جسم مطلق یا تمام انواع سے خاص ہے جیسے انسان یا بعض انواع سے عام ہے اور بعض سے خاص جیسے جسم نامی وحیوان یا ہر ایک کا مباین ہے جیسے عقل (جبکہ جوہر اس کی جنس ہو) پہلے کا نام نوع عالی ہے دوسرے کا نام نوع سافل ہے تیسرے کا نام نوع متوسط ہے چوتھے کا نام نوع مفرد ہے۔ جواب کا حاصل یہ کہ جنس مفرد اور نوع مفرد کو دو وجہ سے بیان نہیں کیا گیا ایک یہ کہ یہاں پر ان اجناس و انواع کو بیان کرنا مقصود ہے جو سلسلۂ ترتیب میں واقع ہوں اور جنس مفرد ونوع مفرد سلسلۂ ترتیب میں واقع نہیں ہوتی ہیں۔ لہٰذا اس تقدیر پر قد تترتب میں قد برائے تقلیل اور تترتب فعل مضارع ہوگا۔ دوسری وجہ یہ کہ جنس مفرد ونوع مفرد کا وجود امر یقینی نہیں اس لئے کہ جنس مفرد کی مثال جو "عقل" دی جاتی ہے اس تقدیر پر جبکہ جوہر اس کا عرض ہو اور نوع مفرد کی مثال جو وہی "عقل" دی جاتی ہے اس تقدیر پر جبکہ جوہر اس کی جنس ہو لہٰذا ان میں سے ایک فرد غلط ہوگی اس لئے کہ عقل اگر جنس ہے تو اس کے تحت انواع ہوں گی لہٰذا وہ نوع مفرد نہیں بلکہ نوع عالی ہوگی اور نوع مفرد کی مثال دینا درست نہ ہوگا اور اگر جنس نہیں ہے تو جنس مفرد کی مثال دینا درست نہ ہوگا کیونکہ جو جنس نہ ہو اس کو جنس مفرد کہنا باطل ہے لہٰذا جب دونوں کی صرف ایک مثال ہے اور وہ بھی متحقق نہیں تو ممثل لہٗ یعنی جنس مفرد ونوع مفرد کا وجود بھی متحقق نہ ہوا حالانکہ یہاں صرف ان ہی امور کو بیان کرنا مقصود ہے جن کا وجود متحقق ویقینی ہو لہٰذا اس تقدیر پر قد تترتب میں قد برائے تحقیق اور

ترتیب فعل ماضی ہوگا۔ اور فعل مضارع کی صورت میں بھی قد برائے تحقیق مانا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ قرآن کریم "قد یعلم اللہ" میں قد برائے تحقیق مانا گیا ہے۔ کیونکہ تقلیل کی صورت میں جہل لازم آتا ہے اور جہل خداوند علیم کیلئے محال ہے۔ کما تقرر فی موضعہ

اَلثَّالِثُ اَلْفَصْلُ وَهُوَ الْمَقُوْلُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ فَإِنْ مَيَّزَهُ عَنِ الْمُشَارَكَاتِ فِي الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ فَقَرِيْبٌ وَإِلَّا فَبَعِيْدٌ

ترجمہ:۔ تیسری کلی فصل ہے اور وہ ای شیء ھو فی ذاتہ کے جواب میں شیء پر محمول ہوتی ہے۔ پس اگر شیء کو جنس قریب کے مشارکات سے امتیاز دے تو فصل قریب ہے ورنہ فصل بعید ہے۔

قولہ[۱] ای شیءٍ اعلم اَنّ کلمۃَ[۲] اَیّ موضوعۃٌ فی الاصلِ لیطلبَ بہا ما یمیز الشیء عما یشارکہ فیما اُضیفَ الیہ ہذہ الکلمۃ مثلاً اذا ابصرتَ شیئاً من بعیدٍ وتیقنتَ اَنّہ حیوانٌ لکن ترددتَ فی اَنّہ ہل ہو انسان اَوْ فرسٌ اَوْ غیرہما تقولُ اَیّ حیوانٍ ہذا فیجاب عنہ بما یَخُصّہُ ویمیّزہ عن مشارکاتہ فی الحیوان واذا[۳] عرفتَ ہذا فنقولُ اذا قلنا الانسانُ[۴] ایّ شیءٍ ہو فی ذاتہ کان المطلوبُ ذاتیاً من ذاتیات الانسان یمیّزہ عما یشارکہ فی الشیئیۃ فیصحّ اَنْ یجابَ بانّہ حیوانٌ ناطقٌ کما یصحّ اَنْ یجابَ بانّہ ناطق فیلزمُ صحۃ وقوعِ الحدِّ فی جواب اَیّ شیءٍ وایضاً یلزمُ اَن لایکونَ تعریفُ الفصل مانعاً لصدقہ علی الحدِّ وہذا مما استشکلہ الامامُ الرازی فی ہذا المقام واَجابَ[۵] عن ہذا صاحبُ المحاکمات بانّ معنی اَیّ وان کان بحسب اللغۃِ طلبُ الممیز مطلقاً لکنّ اربابَ المعقولِ اِصطلحُوا علی اَنّہ لطلب ممیزٍ لایکون مقولاً فی جواب ما ہُوَ وبہذا یخرج الحدُّ والجنسُ ایضاً وللمحقق الطوسی ہہنا[۶] مسلکٌ اٰخَرُ اَدقّ واتقنُ وہُوَ انا لانسئل عن الفصل الابعد ان نعلم ان للشیء جنساً بناءً علی اَنّ مالا[۷] جنسَ لہٗ لافصلَ لہٗ واذا علمنا الشیءَ بالجنس فنطلب ما یمیّزہ عن المشارکات فی ذالک الجنس فنقول الانسانُ اَیّ حیوانٍ ہُوَ فی ذاتہ فتعیّنَ الجوابُ بالناطق لاغیر فکلمۃُ شیءٍ فی التعریف کنایۃٌ عن الجنس المعلوم الذی یطلب ما یمیز الشیءَ عن المشارکات فی ذالک الجنسِ وحینئذٍ یندفعُ الاشکالُ بحذافیرہ۔ قولہ فقریب[۸] کالناطق بالنسبۃِ الی الانسانِ حیث میّزہ عن المشارکاتِ فی جنسہ القریبِ وہُوَ الحیوانُ قولہ فبعید کالحساس[۹] بالنسبۃِ الی الانسانِ حیث میّزہ عن المشارکاتِ فی الجنس البعیدِ وہُوَ الجسمُ النامی۔

ترجمہ:۔ معلوم کیجئے کہ لغت میں کلمہ اَیّ اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے شیء کو ان شرکاء

سے امتیاز دے جو اس امر میں شریک ہیں جس کی طرف کلمہ اَیّ منسوب ہے مثلاً جب آپ دور سے کسی چیز کو دیکھیں اور یقین کریں کہ وہ حیوان ہے لیکن اس امر میں شک کریں کہ کیا وہ انسان ہے ؟ یا گھوڑا یا ان کے علاوہ، تو آپ بولیں کہ یہ کون حیوان ہے ؟ پس اس کے جواب میں وہ چیز آئے گی جو شئ کو مخصوص کر دے اور ان افراد سے امتیاز کر دے جو حیوان میں شریک ہیں اور جب آپ کو اس کا عرفان ہو گیا تو ہم کہیں گے کہ جب ہم اَلانسانُ اَیّ شئٍ ہو فی ذاتہ کہیں تو مطلوب ذاتیات انسان میں سے ایسا ذاتی ہوگا جو انسان کو اس چیز سے امتیاز کر دے جو اس کے شئ ہونے میں شریک ہے لہٰذا حیوانِ ناطق جواب دینا صحیح ہوگا جس طرح (صرف) ناطق جواب دینا صحیح ہے پس لازم آئے گا کہ اَیّ شئٍ کے جواب میں حد کا واقع ہونا صحیح ہو اور نیز لازم آئے گا کہ فصل کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہو کیونکہ وہ حد پر (بھی) صادق آتی ہے اور یہ قول اس میں سے ہے جس کا امام رازی نے اس مقام پہ اشتباہ کیلئے اور اس کا صاحب محاکمات علامہ قطب الرازی نے اس طریقہ سے جواب دیا ہے کہ لغت میں اَیّ کا معنی اگرچہ مطلقاً ممیز کی طلب کیلئے ہے لیکن ارباب معقول کی اصطلاح اس امر پہ ہے کہ اَیّ ایسے ممیز کی طلب کیلئے ہے جو ما ہو کے جواب میں محمول نہ ہو اور اس توجیہہ سے حد و جنس خارج ہو جاتی ہیں اور شبہ مذکورہ کے دفع کرنے میں محقق طوسی کا یہاں پر دوسرا جواب ہے جو ادق و مضبوط ہے اور وہ اس لئے کہ فصل سے ہم اس امر کے جاننے کے بعد ہی سوال کرتے ہیں کہ شئ کے لئے جنس ہے کیونکہ جس کی جنس نہ ہو اس کی فصل (بھی) نہیں ہوتی اور جب ہم کو جنس کے ذریعے شئ کا علم ہو چکا تو اب اس چیز کو طلب کریں گے جو شئ کو اس کی جنس کی مشارکات سے امتیاز دے پس جب اَلانسانُ اَیّ حیوانٍ ہو فی ذاتہ کہیں تو جواب صرف ناطق سے متعین ہو جائے گا لہٰذا تعریف میں کلمہ شئ اس جنس معلوم سے کنایہ ہے جو اس امر کو طلب کرے جو شئ کو اس کی جنس کے مشارکات سے امتیاز دے پس اس وقت اشکال بتمامہ مندفع ہو جائے گا جیسے حیوان ناطق بہ نسبت انسان کے فصل قریب ہے کیونکہ وہ انسان کو اس کی جنس قریب اور وہ حیوان کی مشارکات سے امتیاز دیتا ہے جیسے حساس بہ نسبت انسان کے فصل بعید ہے کیونکہ وہ انسان کو اس کی جنس بعید اور وہ جسم نامی کے مشارکات سے امتیاز دیتا ہے۔

تشریح :۔ بیانہ اَیّ شئٍ ۔ مناطقہ کا طریقہ یہ رہا ہے کہ جب کسی چیز کو تمام یا بعض اغیار سے ممتاز کرنا ہوتا ہے تو اَیّ شئٍ کے ذریعے سوال کرتے ہیں اور ممتاز کرنا بھی دو طریقے کا ہوتا ہے ایک ذاتیات سے دوسرے عرضیات سے اگر ذاتیات سے ممتاز کرنا ہوتا ہے تو اَیّ شئٍ کے ساتھ ہو فی ذاتہ یا جوہرہ کو بیان کرتے ہیں اور اگر عرضیات سے ممتاز کرنا ہو تو اَیّ شئٍ کے ساتھ ہو فی عرضہ کو بیان کرتے ہیں لہٰذا اگر اَیّ شئٍ ہو فی عرضہ کے ذریعے کسی چیز کی نسبت سوال کیا جائے تو سائل کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ خارج حقیقت بتاؤ جو تمام یا بعض اغیار سے ممتاز کر دے لہٰذا اس کے جواب میں خاصہ واقع ہوگا جیسے الانسان اَیّ شئٍ

ہو فی عرضہ کے جواب میں ضاحک یا کاتب واقع ہوتا ہے اور الحیوان ای شئ ہو فی عرضہ کے جواب میں ماشی واقع ہوتا ہے اور اگر ای شئ عرفی ذاتہ کے ذریعہ کسی چیز کی نسبت سوال کیا جائے تو سائل کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ جزء حقیقت بتاؤ جو تمام مشترک نہ ہو اور اس کو تمام یا بعض اغیار سے ممتاز کر دے لہذا اس کے جواب میں فصل واقع ہوگی جیسے الانسان ای شئ ہو فی ذاتہ کے جواب میں ناطق واقع ہوتا ہے اور الحیوان ای شئ ہو فی ذاتہ کے جواب میں حساس اور الجسم النامی ای شئ ہو فی ذاتہ کے جواب میں ذوالنمو اور الجسم المطلق ای شئ ہو فی ذاتہ کے جواب میں قابل الابعاد الثلثۃ واقع ہوتا ہے لہذا فصل کی یہ تعریف ہوئی ہو المقول علی الشئ فی جواب ای شئ ہو فی ذاتہ یعنی فصل وہ کلی ہے جو ای شئ ہو فی ذاتہ کے جواب میں محمول ہو۔ تعریف میں مقول علی الشئ بمنزلۂ جنس ہے اور باقی بمنزلۂ فصول۔ "فی جواب ای شئ" سے جنس اور نوع خارج ہو گئیں، کیونکہ وہ ای شئ کے جواب میں نہیں بلکہ ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہیں اور اس سے عرض عام بھی خارج ہو گیا کیونکہ وہ کسی کے جواب میں محمول نہیں ہوتا۔ اور "فی ذاتہ" کی قید سے خاصہ خارج ہو گیا کیونکہ وہ ای شئ ہو فی ذاتہ کے جواب میں نہیں بلکہ فی عرضہ کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔ سوال، ای شئ ہو فی ذاتہ کی وضع آیا تمام اغیار سے ممتاز کرنے کیلئے ہے یا عام ہے اگر تمام اغیار سے ممتاز کرنے کیلئے ہے تو حساس انسان کی فصل نہ ہوگا کیونکہ وہ انسان کو تمام اغیار سے ممتاز نہیں کرتا ہے اس لئے کہ فرس و غنم بھی حساس ہیں اور اگر عام ہے تو جنس (مثلاً حیوان) بھی فصل کی تعریف میں داخل ہو جائے گی کیونکہ وہ بھی انسان کو بعض اغیار سے (مثلاً شجر و حجر) ممتاز کرتی ہے۔ جواب:۔ ای شئ کی وضع عام ہے خواہ تمام اغیار سے ممتاز کرنے کیلئے ہو یا بعض اغیار سے لیکن جنس فصل کی تعریف میں داخل نہ ہوگی اس لئے کہ فصل کی تعریف میں یہ شرط ہے کہ ماہو کے جواب میں محمول نہ ہو اور جنس ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے لہذا وہ تعریف سے خارج ہے۔ سوال:۔ عرض عام چونکہ ماہو کے جواب میں محمول نہیں ہوتا ہے اور بعض اغیار سے ممتاز کرتا ہے لہذا وہ فصل کی تعریف میں داخل ہوا۔ جواب:۔ فصل کی تعریف میں دو جزء ہیں ایک ایجابی دوسرا سلبی۔ سلبی یہ ہے کہ ماہو کے جواب میں محمول نہ ہو اور ایجابی یہ ہے کہ ای شئ ہو فی ذاتہ کے جواب میں محمول ہو اور عرض عام میں سلبی جزء پایا جاتا ہے جزء ایجابی نہیں کیونکہ وہ ای شئ ہو فی ذاتہ کے جواب میں کبھی بھی محمول نہیں ہوتا ہے۔

قولہ ان کلمۃ ای الخ ۔۔۔ اس عبارت سے امام رازی کے آنے والے اعتراض کی تمہید بیان کی جاتی ہے کہ ای شئ کی وضع اس غرض کے واسطے ہوئی ہے کہ اس سے اس شئ کو طلب کیا جائے جو شئ کو ان چیزوں سے تمیز دے جو اس کے ساتھ اس چیز میں شریک ہیں جس کی طرف وہ منسوب ہے مثلاً جب کسی کو دور سے کوئی صورت دیکھ کر یہ یقین ہو کہ وہ حیوان ہے لیکن اس کو شک ہو کہ وہ انسان ہے یا

فرس یا غنم یا اس کے علاوہ کچھ اور ہے تو سوال کرے کہ اَیُّ حیوان ہذا یعنی یہ کون سا حیوان ہے؟ تو جواب میں وہ شئی محمول ہوگی جو اس کے مشارکات سے تمیز دے مثلاً اگر جواب میں ناطق محمول ہو تو انسان کو اس کے مشارکات حیوانیہ سے تمیز دے گا اور اگر صاہل محمول ہو تو فرس کو اس کے مشارکات حیوانیہ سے تمیز دے گا اسی طرح جب کسی کو دور سے کوئی صورت دیکھ کر یہ یقین ہو کہ وہ جسم مطلق ہے لیکن شک ہو کہ وہ درخت ہے یا پتھر یا اس کے علاوہ کچھ اور ہے تو سوال کرے کہ اَیُّ جسم ہذا یعنی یہ کون سا جسم ہے؟ تو جواب میں وہ شئی محمول ہوگی جو اس کو جسم مطلق کے مشارکات سے تمیز دے مثلاً اگر جواب میں ذوالنمو محمول ہو تو وہ درخت کو جسم مطلق کے مشارکات سے تمیز دے گا وقس علیہ الآخر۔

قولہ واذا عرفت ہذا الخ ـــــ یعنی جب تمہید مذکور جان لی گئی تو اگر الانسان اَیُّ شئی ہو فی ذاتہ یعنی یہ کہا جائے کہ انسان اپنی ذات کے لحاظ سے کون سی شئی ہے؟ تو مطلوب یہ ہوگا کہ انسان کا وہ ذاتی بتاؤ جو اس کو شئی کے مشارکات سے تمیز دے لہذا جواب میں کبھی حیوان ناطق آئے گا اور کبھی صرف ناطق۔ اور حیوان ناطق چونکہ انسان کی حد تام ہے اور ناطق اس کی فصل لہذا اَیُّ شئی ہو فی ذاتہ کے جواب میں فصل کی طرح حد تام کا بھی محمول ہونا لازم آئے گا حالانکہ حد تام (جیسا کہ گذرا) ما ہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے اَیُّ شئی ہو فی ذاتہ کے جواب میں نہیں لہذا اس سے یہ لازم آئے گا کہ فصل کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہو کیونکہ اس میں حد تام بھی داخل ہو جاتی ہے حاصل یہ کہ اس مقام پر گویا دو اعتراض وارد ہوتے ہیں ایک یہ کہ اَیُّ شئی ہو فی ذاتہ کے جواب میں حد تام بھی واقع ہوتی ہے حالانکہ وہ ما ہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے۔ دوسرا یہ کہ فصل کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ اس میں حد تام بھی داخل ہو جاتی ہے۔

قولہ الانسان اَیُّ شئی ہو فی ذاتہ ـــــ ترکیب کے اعتبار سے الانسان مبتدا اول ہے اور اَیُّ شئی مبتدا ثانی اور ہُوَ کی ضمیر اس کی خبر ہے اور جملہ مبتدا اول کی خبر ہے اور فی ذاتہ ظرف مستقر ہے جو ضمیر ہُوَ سے بمنزلہ حال واقع ہے جبکہ مبتدا سے حال ہونا صحیح ہو ورنہ تقدیر عبارت یہ ہوگی اَیُّ شئی یمیّزہ معتبراً و ملحوظاً فی ذاتہ۔ اس صورت میں مفعول بہ یعنی ضمیر منصوب سے حال واقع ہوگا جو کہ بالاتفاق جائز ہے۔

قولہ اجاب عن ہذا صاحب المحاکمات۔ الخ ـــــ اعتراض مذکور کا جواب صاحب محاکمات علامہ قطب الدین رازی نے یہ دیا ہے کہ اَیُّ اگرچہ لغت کے اعتبار سے مطلق ممیز کی طلب کے واسطے آتا ہے لہذا حد تام و جنس کو بھی شامل ہوتا ہے لیکن ارباب عقل و دانش نے اس کو اصطلاح میں اس ممیز کی طلب کے واسطے خاص کر لیا ہے جو ما ہو کے جواب میں محمول نہ ہو اور حد تام اور جنس چونکہ ما ہو کے جواب میں محمول ہوتی ہیں لہذا وہ فصل کی تعریف سے خارج ہیں۔ سوال: اعتراض مذکور میں جنس کو فصل کی تعریف میں داخل نہیں کیا گیا

تھا جواب میں کیوں خارج کیا گیا؟ جبکہ اخراج فرع دخول ہوتا ہے۔ جواب:۔ اعتراض مذکور میں اگرچہ جنس کو فصل کی تعریف میں داخل نہیں کیا گیا تھا لیکن چونکہ اس کا بھی دخول لازم آتا تھا اس لئے جواب میں اس کو بھی فصل کی تعریف سے خارج کر دیا گیا۔

قولہ ۱ ہٰہنا مسلک آخر الخ ـــــ محقق طوسی نے اعتراض مذکور کا ایک دوسرا جواب دیا ہے جو جواب اول سے ادق و اتقن ہے لیکن ادق اس لئے کہ اس میں اس امر کا لحاظ کیا گیا ہے کہ پہلے جنس کو معلوم کر لیا جائے پھر فصل کو طلب کیا جائے کما سیاتی اور اتقن اس لئے کہ یہ سوال سے محفوظ ہے کیونکہ جواب اول پر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ اس میں اصطلاح کا سہارا لے کر جواب دیا گیا ہے اور اصطلاح میں چونکہ کوئی کلام نہیں ہوتا ہے جیسا کہ مشہور ہے "لا مشاحۃ فی الاصطلاح" لہٰذا اس سے گویا ایک جان بچائی گئی اور اعتراض کو تسلیم کیا گیا۔ اور جواب دوم میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ کہا گیا ہے کہ سائل جب کسی شئی کی فصل کے بارے میں سوال کرے تو پہلے اس کی جنس معلوم کرتا ہے اس لئے کہ جس کی جنس نہ ہو اس کی فصل بھی نہیں ہوتی ہے اور جنس کے معلوم ہو جانے کے بعد اس چیز کو طلب کرتا ہے جو شئی کو اس کے مشارکات جنسیہ سے تمیز دے مثلاً جب انسان کی فصل کے بارے میں سوال کیا جائے تو پہلے اس کی یہ جنس معلوم کی جاتی ہے کہ وہ حیوان ہے پھر یہ دریافت کیا جاتا ہے کہ "الانسان ای حیوان ہو فی ذاتہ" یعنی انسان اپنی ذات کے لحاظ سے کون سا حیوان ہے؟ تو جواب میں صرف ناطق آتا ہے حیوان یا دونوں کا مجموعہ حیوانِ ناطق (جو کہ انسان کی حد تام ہے) نہیں۔ کیونکہ حیوان کا علم پہلے ہی ہو چکا ہے لہٰذا اگر جواب میں اس کو بھی بیان کیا جائے تو تحصیل حاصل لازم آئے گی جو کہ محال ہے۔ پتہ چلا کہ ای شئی ہو فی ذاتہ کے جواب میں حد تام واقع نہیں ہوتی ہے کیونکہ ای شئی میں شئی سے مراد جنس معلوم ہے جنس مطلق نہیں۔

قولہ ۲ مالا جنس لہ الخ ـــــ یعنی جس کی جنس نہیں اس کی فصل بھی نہیں اس لئے کہ فصل جزء مبہم کے جزء محصل کا نام ہے لہٰذا جس کیلئے جزء مبہم نہ ہو اس کیلئے جزء محصل بھی نہ ہو سکا کیونکہ جزء محصل کی حاجت اس وقت پیش آتی ہے جبکہ جزء مبہم ہو اور جب جزء مبہم ہی نہیں تو جزء محصل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے لہٰذا وہ جس کیلئے جنس نہ ہو اس کیلئے فصل بھی نہ ہو گی کیونکہ فصل مشارکات جنسیہ سے تمیز دینے کیلئے ہوتی ہے اور جب اس کی جنس ہی نہیں تو مشارکات بھی نہ ہوں گے اور نہ اس سے تمیز دینے کی ضرورت پڑے گی مثلاً وجود کہ اس کی کوئی جنس نہیں لہٰذا اس کی فصل بھی نہ ہو گی کیونکہ وجود بسیط ہے جس کا کوئی جزء یعنی جنس نہیں کیونکہ اگر جنس ہو تو چونکہ قاعدہ ہے "جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے فصل کا ہونا ضروری ہے" اس لئے وجود کا جنس و فصل سے مرکب ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ جن اجزاء سے وجود کی ترکیب ہو گی وہ اجزاء آیا صفت وجود سے متصف ہوں گے یا نہیں اگر متصف نہیں تو کل کا معدوم

ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ اعدام جزء اعدام کل کو مستلزم ہوتا ہے۔ اور اگر صفت وجود سے متصف نہیں ہے تو اتصاف الشئی بنفسہ لازم آئے گا کیونکہ وجود کل ہے اور اس کے اجزاء اگر صفت وجود سے متصف ہیں تو ان کیلئے بھی وجود لازم آئے گا اور وجود کا وجود سے متصف ہونا بداہتہً باطل ہے۔

بیانہٗ فقریب ـــ یعنی جس طرح جنس کے مراتب ہیں بعض کو قریب کہتے ہیں اور بعض کو بعید۔ اسی طرح فصل کے بھی مراتب ہیں بعض کو قریب کہتے ہیں اور بعض کو بعید۔ لہٰذا فصل قریب وہ ہوگی جو شئی کو اس کی مشارکات جنسیہ سے تمیز دے جیسے ناطق، انسان کو اس کی جنس قریب یعنی حیوان کے مشارکات سے تمیز دیتا ہے اور حساس، حیوان کو جسم نامی کے مشارکات سے اور ذوالنمو، جسم نامی کو جسم مطلق کے مشارکات سے اور قابل ابعاد ثلٰثہ، جسم مطلق کو جوہر کے مشارکات سے تمیز دیتا ہے۔ اور فصل بعید وہ ہوگی جو شئی کو اس کی جنس بعید کے مشارکات سے تمیز دے جیسے حساس، انسان کو اس کی جنس بعید یعنی جسم نامی کے مشارکات سے تمیز دیتا ہے اور ذوالنمو، حیوان کو جسم مطلق کے مشارکات سے تمیز دیتا ہے کذا الآخر لہٰذا وہ جس کیلئے مطلقاً جنس ہی نہ ہو اس کیلئے فصل قریب وبعید بھی نہ ہوں گی کیونکہ ممیز شئی کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جبکہ اس کے مشارکات جنسیہ ہوں۔

قولہٗ کالحساس بالنسبۃ الی الانسان۔ الخ ـــ یعنی حساس بہ نسبت انسان کے فصل بعید ہے کیونکہ وہ انسان کی جنس بعید یعنی جسم نامی کے مشارکات سے تمیز دیتا ہے اور وہی حساس بہ نسبت حیوان کے فصل قریب ہے کیونکہ وہ حیوان کی جنس قریب یعنی جسم نامی کے مشارکات سے تمیز دیتا ہے اور وہی ذوالنمو بہ نسبت جسم نامی کے فصل قریب ہے کیونکہ وہ جسم نامی کی جنس قریب یعنی جسم مطلق کے مشارکات سے تمیز دیتا ہے کذا الآخر لہٰذا حساس کے ساتھ بالنسبۃ کی قید احترازی ہے لیکن ناطق کے ساتھ احترازی نہیں بلکہ مابعد کیساتھ صرف تقابل کیلئے لایا گیا ہے۔ اعتراض: فصل بعید کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ اس میں ناطق بھی داخل ہو جاتا ہے اس لئے کہ وہ بھی (حساس کی طرح) انسان کو اس کی جنس بعید مثلاً جسم نامی کے مشارکات سے ممیز دیتا ہے۔ جواب: تعریف میں جنس بعید کے بعد لفظ "فقط" مقدر ہے معنی یہ ہے کہ جو صرف جنس بعید کے مشارکات سے تمیز دے وہ فصل بعید ہے اور ناطق چونکہ جنس قریب کے مشارکات سے بھی تمیز دیتا ہے اس لئے وہ فصل بعید کی تعریف میں داخل نہیں۔

وَاِذَا نُسِبَ اِلٰی مَا یُمَیِّزُہٗ فَمُقَوِّمٌ وَاِلٰی مَا یُمَیِّزُ عَنْہُ فَمُقَسِّمٌ وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِیْ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ وَلَا عَکْسَ وَالْمُقَسِّمُ بِالْعَکْسِ

ترجمہ۔ اور جب فصل کی نسبت ماہیت یعنی اس شئی کی طرف کی جائے جس کو امتیاز کیا جائے تو مقوم ہے اور جب ما یمیز عنہ یعنی اس شئی کی طرف کی جائے جس سے امتیاز کیا جائے تو مقسم ہے اور جو عالی کا مقوم ہے وہ سافل کا مقوم ہے اس کا عکس نہیں اور مقسم، مقوم کا برعکس ہے۔

قولہ واذا انسب الخ۔ الفصل لہ نسبۃ الی الماہیۃ التی ہو مخصص ممیز لہا ونسبۃ الی الجنس الذی یمیز الماہیۃ عنہ من بین افرادہ فہو بالاعتبار الاول یسمی مقوما لانہ جزء للماہیۃ ومحصل لہا و بالاعتبار الثانی یسمی مقسما لانہ بانضمامہ الی ہذا الجنس وجودا یحصل قسما وعدما یحصل قسما آخر کما تری فی تقسیم الحیوان، الحیوان الناطق والحیوان غیر الناطق۔ قولہ والمقوم للعالی اللام للاستغراق ای کل فصل مقوم للعالی فہو فصل مقوم للسافل لان مقوم العالی جزء للعالی والعالی جزء للسافل و جزء الجزء جزء فمقوم العالی جزء للسافل ثم انہ یمیز السافل عن کل ما یمیزہ العالی عنہ فیکون جزءا ممیزا لہ وہو المعنی بالمقوم و لیعلم ان المراد بالعالی ہہنا کل جنس او نوع یکون فوق آخر سواء کان فوقہ آخر اولم یکن وکذا المراد بالسافل کل جنس او نوع یکون تحت آخر سواء کان تحتہ آخر اولم یکن حتی ان الجنس المتوسط عال بالنسبۃ الی ما تحتہ وسافل بالنسبۃ الی ما فوقہ۔ قولہ ولا عکس ای کلیا بمعنی انہ لیس کل مقوم للسافل مقوما للعالی فان الناطق مقوم للسافل الذی ہو الانسان ولیس مقوما للعالی الذی ہو الحیوان۔ قولہ والمقسم بالعکس ای کل مقسم للسافل مقسم للعالی ولا عکس ای کلیا اما الاول فلان السافل قسم من العالی فکل فصل حصل للسافل قسما فقد حصل للعالی قسما لان قسم القسم قسم واما الثانی فلان الحساس مثلا مقسم للعالی الذی ہو الجسم النامی ولیس مقسما للسافل الذی ہو الحیوان۔

ترجمہ۔ فصل کی ایک نسبت ماہیت کی طرف ہوتی ہے جو اس کا مخصص و ممیز ہوتی ہے اور دوسری نسبت جنس کی طرف ہوتی ہے جو ماہیت کو اس کی جنس کے افراد کے درمیان سے امتیاز کرتی ہے پس فصل کا نام باعتبار اول مقوم رکھا جاتا ہے کیونکہ وہ ماہیت کا جزء اور اس کا محصل ہوتی ہے اور باعتبار دوم مقسم رکھا جاتا ہے اس لئے کہ فصل اس جنس کی طرف انضمام وجودی سے ایک قسم پیدا کرتی ہے اور انضمام عدمی سے دوسری قسم جیسے آپ دیکھتے ہوں گے حیوان کی تقسیم، حیوان ناطق و حیوان غیر ناطق کی طرف۔ مقوم کا لام برائے استغراق ہے یعنی ہر فصل جو عالی کا مقوم ہے وہ سافل کا مقوم ہے کیونکہ عالی کا مقوم عالی کا جزء ہے اور عالی، سافل کا جزء اور جزء کا جزء جزء ہوتا ہے لہذا عالی کا مقوم سافل کا جزء ہے۔ پھر عالی کا مقوم سافل کو ہر اس چیز سے امتیاز کرے گا جس سے عالی کو امتیاز

کرتا ہے لہٰذا عالی کا مقوم اس کا جزء و ممیز ہے اور یہی معنی مقوم کا ہے اور جاننا چاہیئے کہ عالی سے مراد یہاں پر ہر ایسی جنس یا نوع ہے جو کسی کے اوپر ہو خواہ اس کے اوپر کوئی دوسرا ہو یا نہ ہو اور یہی مراد سافل سے ایسی جنس یا نوع ہے جو کسی کے نیچے ہو خواہ اس کے نیچے کوئی دوسرا ہو یا نہ ہو یہاں تک کہ جنس متوسط اپنی ماتحت کی بہ نسبت عالی ہے اور اپنے مافوق کی بہ نسبت سافل ہے یعنی عکس سے مراد عکس کلی ہے معنی یہ ہے کہ ہر سافل کا مقوم عالی کا مقوم نہیں اس لئے کہ ناطق، سافل یعنی انسان کا مقوم ہے اور عالی یعنی حیوان کا مقوم نہیں۔ یعنی ہر سافل کا مقسم عالی کا مقسم ہے اس کا عکس کلی نہیں لیکن اول اس لئے کہ سافل، عالی کی قسم ہے پس ہر فصل جو سافل کی قسم پیدا کرے گی عالی کی (بھی) قسم پیدا کرے گی کیونکہ قسم کی قسم، قسم ہوتی ہے اور لیکن دوم اس لئے کہ حساس مثلاً عالی یعنی جسم نامی کا مقسم ہے اور سافل یعنی حیوان کا مقسم نہیں۔

تشریح:- قولہ الفصل لہ الخ — فصل ایک ایسی کلی ہے جو نوع اور جنس دونوں کی طرف منسوب ہوتی ہے لیکن جب نوع کی طرف منسوب ہو تو اس کا جزء ماہیت بنتی ہے جیسے ناطق، ماہیت انسان (حیوان ناطق) کا جزء ہے بایں وجہ اس کا نام مقوم یعنی قوام وحقیقت میں داخل ہونے والی رکھا جاتا ہے کیونکہ تقویم کا معنی ہے ایک چیز کا دوسری چیز کے قوام میں داخل اور اس کا جزء حقیقت ہونا جیسا کہ شرح مرقات فارسی میں ہے تقویم عبارت از داخل شدن چیزے در قوام و جزء گردیدن حقیقت اوست۔ اور جب فصل جنس کی طرف منسوب ہو تو اس کو تقسیم کر دیتی ہے بایں وجہ اس کا نام مقسم رکھا جاتا ہے کیونکہ مقسم اس شیٔ کو کہتے ہیں جو دو حصوں میں تقسیم کر دے اور فصل کی نسبت جب جنس کی طرف ہوتی ہے تو وہ بھی جنس کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے ایک وجود کے اعتبار سے اور دوسرا عدم کے اعتبار سے جیسے ناطق، حیوان کو وجود کے اعتبار سے حیوان ناطق اور عدم کے اعتبار سے حیوان غیر ناطق کی طرف تقسیم کر دیتا ہے نقشہ میں دیکھئے۔

فصل

جنس ← مقسم　　　نوع ← مقوم

قولہ لانہ بانضمامہ الخ — جنس ایک ایسا امر مبہم ہے جس کے تحصل کا مدار فصل پر ہوتا ہے کیونکہ جب کسی شیٔ کی صورت جنسیہ ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو تردد ہوتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے؟ آیا انسان ہے یا فرس یا بقر یا اس کے علاوہ کچھ اور۔ لیکن جب اس کے ساتھ فصل کی صورت ملا دی جاتی ہے تو وہ تردد ختم ہو جاتا ہے اور ایک مستقل ماہیت نوعیہ پیدا ہو جاتی ہے لہٰذا فصل جنس

کے وجود تحقق کیلئے علت ہوئی۔

قولہ سلہ کل فصل مقوم الخ — چونکہ انواع کے متعدد درجے ہیں بعض عالی ہیں اور بعض سافل اور بعض متوسط، اس لئے سوال ہو سکتا تھا کہ جو فصل نوع عالی کا مقوم ہے وہ آیا نوع سافل کا بھی مقوم ہے یا نہیں؟ تو مصنف نے اس کا جواب دیا کہ ہر وہ فصل جو نوع عالی کا مقوم ہے وہ لامحالہ نوع سافل کا بھی مقوم ہوگی اس لئے کہ نوع عالی کا مقوم نوع عالی کا جزء ہوتا ہے اور نوع عالی خود نوع سافل کا جزء ہے اور جزء کا جزء چونکہ اس کا جزء ہوا کرتا ہے اس لئے ہر وہ فصل جو نوع عالی کا مقوم ہے وہ نوع سافل کا بھی مقوم ہوگی۔ اس لئے کہ وہ جس طرح نوع عالی کو جمیع ماعدا سے تمیز دیتی ہے اسی طرح نوع سافل کو بھی جمیع ماعدا سے تمیز دیتی ہے لہٰذا وہ اس کا بھی جزء ممیز ہوگی اور یہی معنی مقوم کا ہے جیسے حساس کہ وہ حیوان کا مقوم ہے اور اس کو جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے یوں ہی انسان کا بھی مقوم ہے جو جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے اس لئے کہ حساس، حیوان کا جزء ہے کیونکہ حیوان نام ہے حساس جوہر متحرک بالارادہ کا اور حیوان انسان کا جزء ہے کیونکہ انسان حیوان ناطق کے مجموعہ کا نام ہے اور جزء کا جزء چونکہ جزء ہوا کرتا ہے لہٰذا حساس انسان کا بھی جزء اور اس کا مقوم ہوا اس لئے کہ وہ جس طرح حیوان کو جمیع ماعدا سے ممیز دیتا ہے اسی طرح انسان کو بھی جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے۔ اسی طرح قابل ابعاد ثلثہ جس طرح جسم مطلق کا مقوم ہے اسی طرح حیوان و انسان کا بھی۔ خیال رہے کہ شرح میں لفظ کل فصل کی تقدیر سے یہ اشارہ ہے کہ المقوم للعالی ہیں۔ بقیہ صفحہ ۱۹۱ پر

قولہ سلہ ونعلم ان المراد الخ — یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ گذشتہ بیان سے معلوم ہوا کہ جو فصل نوع عالی کا مقوم ہے وہ نوع سافل کا بھی مقوم ہے لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ جو فصل نوع متوسط کا مقوم ہے وہ نوع سافل کا بھی مقوم ہے یا نہیں؟ حالانکہ مقام ہر ایک کے بیان کا ہے۔ جواب یہ کہ نوعِ عالی سے مراد یہاں پر وہ نوع نہیں جو تمام انواع کے اوپر ہو بلکہ وہ ہے جو کسی بھی نوع کے اوپر ہو خواہ اس کے اوپر کوئی دوسری نوع ہو یا نہ ہو اسی طرح نوع سافل سے مراد وہ نوع نہیں جو تمام انواع کے نیچے ہو بلکہ وہ ہے جو کسی بھی نوع کے نیچے ہو خواہ اس کے نیچے کوئی دوسری نوع ہو یا نہ ہو، لہٰذا نوعِ متوسط نوعِ عالی بھی ہے اور نوعِ سافل بھی۔ اس اعتبار سے کہ وہ نوع کے اوپر ہے نوع عالی ہے خواہ اس کے اوپر کوئی دوسری نوع ہو یا نہ ہو جیسے حیوان نوع عالی ہے کیونکہ وہ انسان کے اوپر ہے حالانکہ اس کے اوپر دو نوع ہیں ایک جسم مطلق دوسری جسم نامی۔ اور اس اعتبار سے کہ وہ نوع کے نیچے ہے نوع سافل ہے خواہ اس کے نیچے کوئی دوسری نوع ہو یا نہ ہو جیسے جسم نامی نوع سافل ہے کیونکہ وہ جسم مطلق کے نیچے ہے حالانکہ اس کے نیچے دو نوع ہیں ایک حیوان دوسری انسان۔ اسی طرح جنس عالی سے مراد وہ جنس نہیں جو تمام اجناس کے اوپر ہو بلکہ وہ ہے جو کسی بھی جنس کے اوپر ہو

خواہ اس کے اوپر کوئی دوسری جنس ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح جنس سافل سے مراد وہ جنس نہیں جو تمام اجناس کے نیچے ہو بلکہ وہ ہے جو کسی بھی جنس کے نیچے ہو خواہ اس کے نیچے کوئی دوسری جنس ہو یا نہ ہو۔ لہذا جنسِ متوسط، جنسِ عالی بھی ہے اور جنس سافل بھی کما مر فی النوع المتوسط۔

قولہ؎ ای کلیا الخ ـــــ یہ اس اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ متن میں ولا عکس کا تعلق المقوم للعالی مقوم للسافل سے ہے اور وہ موجبہ کلیہ ہے کیونکہ اس کا معنی ہے کل مقوم للعالی مقوم للسافل اور چونکہ عکس مستوی کے بیان میں آئے گا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے لہذا قضیہ مذکورہ کا عکس بھی موجبہ جزئیہ یعنی بعض مقوم للسافل مقوم للعالی آئے گا اور یہ صادق ہے اس لئے کہ مثلاً حساس جس طرح انسان کا جزء مقوم ہے اسی طرح حیوان کا بھی جزء مقوم ہے لہذا ولا عکس کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ عکس مستوی صرف سالبہ جزئیہ کا نہیں آتا ہے اور یہ تو موجبہ کلیہ ہے۔ جواب، یہ کہ عکس مستوی کی دو قسمیں ہیں ایک عکس منطقی دوسری عکس لغوی۔ عکس منطقی وہ ہے جس کو عکس کی بحث میں بیان کیا جائے گا اور عکس لغوی محض تغییر و تبدیل کو کہتے ہیں اور موجبہ کلیہ کا عکس جو موجبہ جزئیہ آتا ہے وہ عکس منطقی ہے عکس لغوی نہیں اور یہاں پر عکس سے مراد عکس لغوی ہے اور عکس لغوی میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہی آتا ہے جس طرح موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کا عکس سالبہ جزئیہ آتا ہے لہذا اس اعتبار سے قضیہ مذکورہ کا عکس موجبہ کلیہ آئے گا یعنی کل مقوم للسافل مقوم للعالی اور یہ بداہۃً باطل ہے اس لئے کہ بعض فصل مثلاً ناطق نوع سافل یعنی انسان کا مقوم ہے لیکن نوع عالی یعنی حیوان وجسم نامی وغیرہ کا مقوم نہیں جیسا کہ ظاہر ہے اس لئے ولا عکس کہا گیا وکذا المراد بالعکس الآتی۔

قولہ؎ ای کل مقسم للسافل الخ ـــــ انواع کی طرح چونکہ اجناس کے بھی متعدد درجے ہیں بعض عالی ہیں اور بعض سافل اور بعض متوسط۔ اس لئے سوال ہوسکتا تھا کہ جو فصل جنسِ سافل کا مقسم ہے وہ آیا جنس عالی کا بھی مقسم ہے یا نہیں؛ تو مصنف نے اس کا جواب دیا کہ ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقسم ہوگی لیکن اس کا برعکس یعنی ہر وہ فصل جو جنس عالی کا مقسم ہے وہ جنس سافل کا مقسم نہ ہوگی لیکن اول اس لئے کہ جنسِ سافل جنس عالی کی ایک قسم ہے پس جو فصل جنسِ سافل کی قسم پیدا کریگی وہ جنس عالی کی بھی قسم پیدا کریگی اس لئے کہ قسم کی قسم، قسم ہوا کرتی ہے لہذا ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقسم ہوگی مثلاً ناطق حیوان کی قسم ہے اور حیوان جسم نامی کی قسم ہے لہذا ناطق جسم نامی کی قسم ہے اس لئے کہ قسم کی قسم، قسم ہوا کرتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ ناطق جس طرح حیوان کا مقسم ہے یعنی حیوان کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے ایک حیوان ناطق دوسرا حیوان غیر ناطق۔ اسی طرح جسم نامی کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک جسم نامی ناطق دوسرا جسم نامی غیر ناطق۔ اسی طرح

مطلق کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ لیکن ثانی اس لئے کہ مثلاً حساس جسم نامی کا مقسم ہے یعنی اس کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک جسم نامی حساس دوسرا جسم نامی غیر حساس لیکن حیوان کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کرتا ہے اس لئے کہ یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ ایک حیوان حساس ہے دوسرا غیر حساس۔ کیونکہ کوئی بھی حیوان غیر حساس نہیں بلکہ ہر ایک حساس ہوتا ہے۔

اَلرَّابِعُ الْخَاصَّةُ وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُوْلُ عَلٰى مَا تَحْتَ حَقِيْقَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ اَلْخَامِسُ الْعَرَضُ الْعَامُّ وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُوْلُ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِهَا

ترجمہ:۔ چوتھی کلی خاصہ ہے اور وہ خارج ہے جو صرف ایک حقیقت پر محمول ہوتی ہے۔ پانچویں کلی عرض عام ہے اور وہ خارج ہے جو ایک اور ایک کے علاوہ حقیقتوں پر محمول ہوتی ہے۔

قوله وهو الخارج اى الكلى الخارج فان المقسم معتبر فى جميع مفهومات الاقسام واعلم ان الخاصة تنقسم الى خاصة شاملة لجميع ما هو خاصة له كالكاتب بالقوة للانسان والى غير شاملة لجميع افراده كالكاتب بالفعل للانسان. قوله حقيقة واحدة نوعية او جنسية فالاول خاصة النوع والثانى خاصة الجنس فالماشى خاصة للحيوان وعرض عام للانسان فافهم. قوله وعلى غيرها كالماشى يقال على حقيقة الانسان وعلى غيرها من الحقائق الحيوانية۔

ترجمہ:۔ یعنی وہ کلی جو خارج ہے۔ کلی کو اس لئے مقدر مانا گیا کہ مقسم کا اعتبار اقسام کے تمام مفہومات میں ہوتا ہے۔ معلوم کیجئے کہ خاصہ اس خاصہ کی طرف منقسم ہوتا ہے جو اس کلی کے تمام افراد کو شامل ہو جس کا یہ خاصہ ہے (اس وقت اس کا نام خاصۂ شاملہ رکھا جاتا ہے) جیسے کاتب بالقوۃ انسان کے تمام افراد کو شامل ہے اور اس خاصہ کی جانب منقسم ہوتا ہے جو اس کلی کے تمام افراد کو شامل نہ ہو جس کا یہ خاصہ ہے (اس وقت اس کا نام خاصۂ غیر شاملہ رکھا جاتا ہے) جیسے کاتب بالفعل انسان کے تمام افراد کو شامل نہیں۔

حقیقت واحدہ عام ہے خواہ نوعیہ ہو یا جنسیہ۔ اول خاصۃ النوع ہے اور دوم خاصۃ الجنس۔ لہٰذا ماشی حیوان کا خاصہ ہے اور انسان کا عرض عام۔ پس آپ غور کیجئے جیسے ماشی، انسان کی حقیقت اور اس کے علاوہ حقائق حیوانیہ پر بولا جاتا ہے۔

تشریح:۔ قوله اى الكلى الخارج الخ۔۔۔ خاصہ بھی چونکہ کلی کے اقسام میں سے ہے اور مقسم

اقسام کے مفہومات میں داخل ہوتا ہے اس لئے خارج سے پہلے کلی کو مقدم مانا گیا جو تعریف میں بمنزلہ جنس واقع ہے اور تمام اقسام کو شامل ہے اور "خارج مقول" بمنزلہ فصل بعید ہے جس سے نوع، جنس، فصل خارج ہوتی ہیں کیونکہ وہ خارج ذات نہیں بلکہ داخل ذات ہیں اور" ماتحت حقیقۃ واحدۃ فقط" بمنزلہ فصل قریب ہے جس سے عرض عام خارج ہوتا ہے کیونکہ وہ صرف ایک حقیقت پر نہیں بلکہ متعدد حقیقتوں پر محمول ہوتا ہے جیسے ماشی، انسان، فرس، غنم، بقر وغیرہ متعدد حقیقتوں پر محمول ہے۔ اور خارج مقول سے پہلے جو ضمیر مرفوع ہے اس کا مرجع خاصہ ہے اور ضمیر کو خبر کی وجہ سے مذکر لایا گیا ہے کیونکہ قاعدہ ہے اذا تعارض الضمیر بین المرجع والخبر فرعایۃ الخبر اولیٰ۔ اور خبر چونکہ مذکر ہے اس لئے ضمیر کو بھی مذکر لایا گیا ہے۔ یا خاصہ بتاویل کلی مذکر ہے اور بعض نسخوں میں ضمیر مؤنث بھی آئی ہے۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ خاصہ میں تا تانیث کیلئے نہیں بلکہ وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کے واسطے آئی ہو اس لئے کہ غلبۂ استعمال کی وجہ سے جب کوئی لفظ وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کیا جاتا ہے تو اسمیت وصفیت کی فرع ہو جاتی ہے اور فرع کو تانیث کے ساتھ مشابہت حاصل ہے اور تانیث پر چونکہ تا، داخل ہوتی ہے اس لئے اسمیت پر بھی تا، داخل کی جاتی ہے۔ اور خاصہ کو عرض عام پر اس لئے مقدم کیا گیا ہے کہ خاصہ تنہا شئی کا معرف ہوتا ہے اور عرض عام نہیں پس خاصہ از راہ مقصود فن اصل ہوا اور عرض عام فرع اور اصل کو چونکہ فرع پر تقدم طبعی حاصل ہے اس لئے اس کو ذکر میں بھی مقدم کیا گیا۔

قولہ[۲] واعلم ان الخاصۃ الخ ——— اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے کہ خاصہ جب صرف ایک حقیقت پر محمول ہوتا ہے تو وہ اس کے تمام افراد کو شامل ہوگا حالانکہ کاتب وضاحک انسان کے خاصہ ہیں لیکن اس کے تمام افراد کو شامل نہیں اس لئے کہ بعض انسان وہ ہے جو کبھی لکھنے کو نہیں جانتا ہے اور نہ ہی اس سے کبھی ہنسی سرزد ہوتی ہے جیسا کہ مشاہدہ اس پر دال ہے۔ ازالہ کا حاصل یہ کہ وہ کلی عرضی جو صرف ایک حقیقت پر محمول ہوتی ہے جس کا نام خاصہ ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک شاملہ دوسری غیر شاملہ۔ شاملہ وہ خاصہ ہے جو حقیقت واحدہ کے تمام افراد کو شامل ہو اور غیر شاملہ وہ ہے جو حقیقت واحدہ کے تمام افراد کو شامل نہ ہو۔ لہٰذا کاتب وضاحک سے مراد اگر بالقوہ ہے تو وہ خاصۂ شاملہ ہیں کیونکہ یہ اوصاف ہیں جن کا مدار عقل پر ہے اور عقل تمام افراد انسان کو شامل ہے باقی مخلوقات اس سے بے بہرہ ہیں۔ اور اگر کاتب وضاحک سے مراد بالفعل ہے تو وہ خاصۂ غیر شاملہ ہیں اس لئے کہ انسان کے تمام افراد بالفعل صفت کتابت وضحک سے متصف نہیں۔

قولہ[۳] نوعیۃ او جنسیۃ الخ ——— اس عبارت سے اس اعتراض مقدر کے جواب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ خاصہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اس لئے کہ اس میں ماشی (جو کہ

عرض عام ہے) داخل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بھی صرف ایک حقیقت یعنی حیوان پر محمول ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ خاصہ وہ ہے جو صرف ایک حقیقت پر محمول ہو اور وہ ایک حقیقت عام ہے خواہ نوعیہ ہو یا جنسیہ۔ اگر نوعیہ ہے تو اس خاصہ کا نام خاصۃ النوع رکھا جاتا ہے اور اگر جنسیہ ہے تو اس کا نام خاصۃ الجنس رکھا جاتا ہے لہٰذا ماشی خاصۃ الجنس میں داخل ہے کیونکہ وہ صرف ایک حقیقت جنسیہ یعنی حیوان پر محمول ہوتا ہے۔ لیکن جب وہ انسان پر محمول ہو تو خاصہ نہیں بلکہ عرض عام ہو جائے گا کیونکہ اس وقت وہ صرف ایک حقیقت پر نہیں بلکہ فرس، غنم، بقر وغیرہ متعدد حقیقتوں پر محمول ہوگا۔

بیانہٗ وعلی غیرہا — یعنی کلیات خمسہ میں سے پانچویں کلی عرض عام ہے اور وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج اور متعدد حقیقتوں پر محمول ہو جیسے ماشی (پاؤں سے چلنے والا) انسان کے علاوہ باقی انواع حیوانیہ مثلاً گھوڑے، لنگور، شیر وغیرہ پر محمول ہوتا ہے۔ تعریف میں لفظ خارج سے پہلے یہاں پر بھی کلی مقدر ہے جو بمنزلہ جنس ہے اور باقی بمنزلہ فصول، اس لئے کہ لفظ خارج سے نوع، جنس، فصل خارج ہو جاتی ہیں کیونکہ وہ حقیقت افراد سے خارج نہیں اور "مقول علیہا وعلی غیرہا" سے خاصہ خارج ہو جاتا ہے کیونکہ وہ صرف ایک حقیقت پر محمول ہوتا ہے۔ سوال، عرض عام جیسا کہ خاصہ بھی جواب میں واقع نہیں ہوتا ہے لہٰذا یہ کیوں کہا گیا "مقول علیہا وعلی غیرہا؟" یعنی وہ متعدد حقیقتوں پر محمول ہوتا ہے۔ جواب :۔ مقول کے دو معنی ہیں ایک بمعنی محمول دوسرا بمعنی واقع فی الجواب اور جو بمعنی واقع فی الجواب ہو اس کا محمول ہونا ضروری ہے لیکن جو بمعنی محمول ہو اس کا واقع فی الجواب ہونا کوئی ضروری نہیں اور یہاں پر وہی پہلا معنی مراد ہے۔

وَكُلٌّ مِنْهُمَا إِنْ امْتَنَعَ انْفِكَاكُهُ عَنِ الشَّيْءِ فَلَازِمٌ بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَاهِيَّةِ أَوِ الْوُجُودِ بَيِّنٌ يَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ أَوْ مِنْ تَصَوُّرِهِمَا الْجَزْمُ بِاللُّزُومِ وَغَيْرُ بَيِّنٍ بِخِلَافِهِ وَإِلَّا فَعَرَضٌ مُفَارِقٌ يَدُومُ أَوْ يَزُولُ بِسُرْعَةٍ أَوْ بُطْءٍ

ترجمہ :۔ اور خاصہ و عرض عام میں سے ہر ایک کا اگر شی ٔ سے جدا ہونا محال ہو تو وہ لازم بالنظر الی الماہیت یا الوجود ہے بین ہے (اگر) اس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم آتا ہو یا لازم و ملزوم کے تصور سے جزم باللزوم لازم آتا ہو، غیر بین ہے (اگر) بین کے برخلاف ہو ورنہ عرض مفارق ہے جو ہمیشہ رہتا ہے یا جلد یا دیر سے زائل ہو جاتا ہے۔

ملزوم کے تصور کیلئے ضروری نہ ہو یعنی لازم کے تصور کے بغیر ملزوم کا تصور ہو سکے جیسے کتابت بالقوہ انسان کو لازم ہے اور انسان (ملزوم) کے تصور کے وقت کتابت بالقوہ (لازم) کا تصور ضروری نہیں

قولہ[8] والثانی من البین الخ ــــ دوسری تقسیم یہ ہے (۱) بین بالمعنی الاعم (۲) غیر بین بالمعنی الاعم ۔ بین بالمعنی الاعم وہ لازم ہے جو لازم و ملزوم اور ان دونوں کے درمیان کی نسبت کے تصور سے لزوم کا جزم و یقین ہو جیسے اربعہ کی زوجیت کہ اربعہ اور زوجیت اور ان دونوں کی نسبت کے تصور کے بعد یہ جزم و یقین ہوتا ہے کہ اربعہ کیلئے زوجیت لازم و ضروری ہے ۔ غیر بین بالمعنی الاعم وہ لازم ہے جو لازم و ملزوم اور ان دونوں کی نسبت کے تصور سے لزوم کا جزم و یقین نہ ہو جیسے عالم کا حادث ہونا کہ صرف عالم اور حادث اور ان دونوں کی نسبت کے تصور سے جزم و یقین نہیں ہوتا بلکہ دلیل کا محتاج ہوتا ہے کہ جبتک اس پر دلیل نہ دی جائے اس وقت تک لزوم کا جزم و یقین نہیں ہوتا ۔

قولہ[9] یقال لہ البین بالمعنی الاعم الخ ــــ یعنی لازم بین کا دوسرا معنی پہلے معنی سے عام ہے کیونکہ دوسرا معنی ہر اس فرد پر صادق آتا ہے جس پر پہلا معنی صادق آتا ہے اس کا برعکس نہیں کیونکہ پہلے معنی میں ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ضروری ہوتا ہے اور دوسرے معنی میں لازم و ملزوم اور ان کی نسبت کے تصور سے لزوم کا جزم و یقین ہوتا ہے اور ظاہر ہے جب ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ہو تو لزوم کا بھی جزم و یقین ہوگا لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ۔ ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا ۔ لیکن جب تین امور یعنی لازم و ملزوم و نسبت کا تصور ہو تو لزوم کا جزم و یقین ضروری ہوگا ۔ لہذا معنی ثانی عام ہوا اور معنی اول خاص ، اور عام و خاص کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے ۔ اسی طرح دونوں کی نقیض غیر بین بالمعنی الاخص اور غیر بین بالمعنی الاعم کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی لیکن دونوں عین کے عکس کے ساتھ یعنی معنی اول عام ہوگا اور معنی ثانی خاص ، اس لئے کہ نسبت بیان میں گزر چکا ہے کہ عام کی نقیض خاص ہوتی ہے اور خاص کی نقیض عام کذا ہٰہنا ۔

قولہ[10] فہذا التقسیم الثانی الخ ــــ اس سے اس سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ مصنف نے تقسیم ثانی میں بین و غیر بین کے صرف ایک معنی مفہوم مردد کو بیان فرمایا ہے شارح نے (۱) کے دو معنی بیان کیا ہے آخر ایسا کیوں ؟ جواب یہ کہ چونکہ بین و غیر بین کے حقیقۃً دو معنی ہیں اس لئے شارح نے اس کے دو معنی بیان کیا ہے اور مفہوم مردد (جس کو مصنف نے بیان فرمایا ہے) اگرچہ صورۃً ایک معنی معلوم ہوتا ہے لیکن وہ بھی حقیقۃً دو معنی ہیں جس کو ایسا اختصار کی خاطر کیا گیا ہے کہ وہ متن ہے ۔

بیانہ[11] یدوم ــــ یہ عرض مفارق کی پہلی قسم دائم یعنی ممکن الزوال ہے جس کا زوال

ان کا کلی ہونا اس تیسری قسم کا نام معقول ثانی بھی رکھا جاتا ہے اور لازم کی دوسری تقسیم یہ ہے لازم آیا بین ہوگا یا غیر بین۔ اور بین کے دو معنی ہیں ان میں سے ایک وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم آئے جیسے بصر کا تصور عمی کے تصور سے لازم آتا ہے۔ اس معنی کو بین بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے اور اس وقت غیر بین وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم نہ آئے جیسے انسان کیلئے کتابت بالقوہ۔ اور لازم بین کا دوسرا معنی یہ ہے کہ جس کے تصور سے ملزوم اور ان دونوں کے درمیان کی نسبت کے تصور کے ساتھ جزم باللزوم لازم آئے جیسے اربعہ کا زوج ہونا کیونکہ اربعہ و زوجیت اور اربعہ کی طرف زوجیت کی نسبت کے تصور کے بعد عقل اس امر کے جزم کا فیصلہ کرتی ہے کہ زوجیت اربعہ کو لازم ہے اور اس معنی کو بین بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے۔ اور اس وقت غیر بین وہ لازم ہے کہ جس کے تصور سے ملزوم اور ان دونوں کے درمیان کی نسبت کے تصور کے ساتھ جزم باللزوم لازم نہ آئے جیسے عالم کا حادث ہونا یہ دوسری تقسیم حقیقت میں دو تقسیمیں ہیں مگر ان دو قسموں کا نام جو بہر تقدیر حاصل ہیں بین و غیر بین رکھا جاتا ہے جیسے آسمان کی حرکت کہ وہ آسمان کیلئے دائمی ہے اگرچہ ذات آسمان کی طرف نظر کرنے سے حرکت کا اس سے جدا ہونا محال نہیں جیسے شرمندہ کی سرخی اور ڈرنے والے کی زردی جیسے جوانی۔

تشریح:۔ قولہ ای کل واحد الخ ـــــ اس سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ متن میں لفظ کل کی تنوین مضاف الیہ کے عوض میں ہے جس کا حاصل یہ کہ خاصہ و عرض عام چونکہ اعراض میں سے ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک آیا عرض لازم ہوگا یا مفارق۔ پھر عرض لازم کی دو قسمیں ہیں (۱) لازم ماہیت (۲) لازم وجود۔ پھر لازم وجود کی دو قسمیں ہیں (۱) لازم وجود خارجی (۲) لازم وجود ذہنی۔ پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) بین (۲) غیر بین۔ ان کی بھی دو دو قسمیں ہیں (۱) بین بالمعنی الاعم (۲) غیر بین بالمعنی الاعم اور (۱) بین بالمعنی الاخص (۲) غیر بین بالمعنی الاخص۔ اسی طرح عرض مفارق کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) سریع الزوال (۲) بطئ الزوال (۳) ممکن الزوال۔ ہر ایک کی تعریف و تمثیل اس کے مقام پر آئے گی لیکن اس کا نقشہ ذیل میں لکھ دیا جاتا ہے۔

کلی عرضی

عرض لازم — عرض مفارق

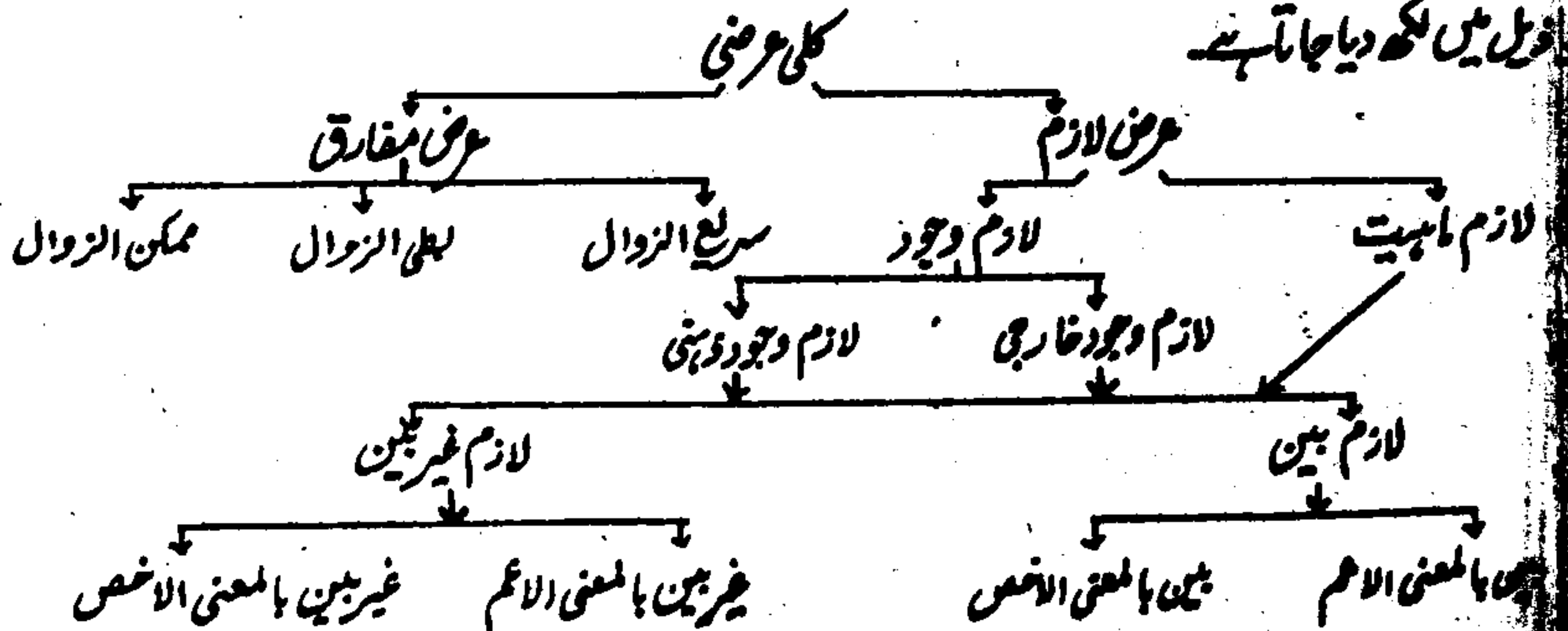
عرض لازم: لازم ماہیت — لازم وجود

لازم وجود: لازم وجود خارجی — لازم وجود ذہنی

لازم بین — لازم غیر بین

لازم بین: بین بالمعنی الاعم — بین بالمعنی الاخص

لازم غیر بین: غیر بین بالمعنی الاعم — غیر بین بالمعنی الاخص

عرض مفارق: سریع الزوال — بطئ الزوال — ممکن الزوال

قولہ وبالجملۃ الکلی الخ ـــــ یہاں سے خاصہ اور عرض عام کے اقسام اوّلی کو بیان کیا جاتا ہے کہ خاصہ و عرض عام میں سے ہر ایک چونکہ اپنے افراد کو عارض ہوتا ہے اس لئے ان کا اپنے افراد سے آیا جدا ہونا محال ہے یا نہیں۔ اگر محال ہے تو لازم ہے اور اگر محال نہیں تو مفارق ہے لہذا ہر ایک کی دو دو قسمیں ہوئیں (۱) خاصہ لازم (۲) خاصہ مفارق۔ (۱) عرض عام لازم (۲) عرض عام مفارق۔ خاصہ لازم وہ کلی خارجی ہے جو صرف ایک حقیقت پر محمول ہو اور اپنے افراد سے جدا ہونا محال ہو جیسے ضاحک بالقوہ صرف انسان پر محمول ہے اور اپنے افراد سے جدا ہونا محال ہے۔ خاصہ مفارق وہ کلی خارجی ہے جو صرف ایک حقیقت پر محمول ہو اور اپنے افراد سے جدا ہونا محال نہ ہو جیسے ضاحک بالفعل صرف انسان پر محمول ہے اور اس کے افراد سے جدا ہونا محال نہیں۔ عرض عام لازم وہ کلی خارجی ہے جو متعدد حقیقتوں پر محمول ہو اور اپنے افراد سے جدا ہونا محال ہو جیسے ماشی بالقوہ انسان و بقر و غنم وغیرہ متعدد حقیقتوں پر محمول اور ان کے افراد سے جدا ہونا محال ہے۔ عرض عام مفارق وہ کلی خارجی ہے جو متعدد حقیقتوں پر محمول ہو اور اپنے افراد سے جدا ہونا محال نہ ہو جیسے ماشی بالفعل انسان، بقر، غنم پر محمول ہے اور ان کے افراد سے جدا ہونا محال نہیں۔

قولہ ثم اللازم ینقسم الخ ـــــ عرض لازم کی یہاں پر دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں ایک یہ کہ اگر عرض لازم (یعنی وہ عرض جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہے) ایسا ہو کہ اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا مطلقاً محال ہو خواہ وجود خارجی کے اعتبار سے ہو یا وجود ذہنی کے اعتبار سے (یعنی ماہیت معروضہ خواہ خارج میں پائی جائے یا ذہن میں اس عارض سے متصف رہتی ہو) تو لازم ماہیت ہے جیسے زوجیت ماہیتِ اربعہ کیلئے لازم ہے کہ ماہیت اربعہ زوجیت سے متصف ہے چاہے اس کا وجود بحسب الخارج ہو یا بحسب الذہن۔ اور اگر عرض لازم ایسا ہو کہ اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا وجود کے اعتبار سے محال ہو (یعنی ماہیت معروضہ اس اعتبار سے کہ وہ خارج میں پائی جائے یا ذہن میں، اس عارض سے متصف رہتی ہو) تو لازم وجود ہے اور وجود کی چونکہ دو قسمیں ہیں ایک وجود خارجی دوسری وجود ذہنی لہذا لازم وجود کی بھی دو قسمیں ہوئیں ایک لازم وجود خارجی دوسری لازم وجود ذہنی۔ لازم وجود خارجی وہ عرض ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا صرف وجود خارجی کے اعتبار سے محال ہو جیسے سواد حبشی کیلئے وجود خارجی کے اعتبار سے سواد کا حبشی سے جدا ہونا محال ہے۔ اسی طرح احتراق کا آگ سے جدا ہونا محال ہے۔ اور لازم وجود ذہنی وہ عرض ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا صرف وجود ذہنی کے اعتبار سے محال ہو جیسے کلیت و جزئیت و جنسیت وغیرہ ماہیت کو اپنے وجود ذہنی کے اعتبار سے ثابت و لازم ہیں۔

قولہ الی خصوص وجود ـــــ اس عبارت سے اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے متن میں جو "موجود" ہے اس کا لام عہد خارجی کا ہے جو وجود خاص کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کی دو قسمیں ہیں ایک خارجی دوسری ذہنی۔ اور لازم ماہیت میں چونکہ وجود کی نفی کی گئی ہے اس لئے یہاں بھی وجود سے مراد یہی وجود خاص ہے وجود مطلق نہیں ورنہ دونوں قسموں کا آپس میں تقابل صحیح نہ ہوگا۔ اور حکماء کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ لازم ماہیت (جس میں وجود خاص کی نفی کی گئی ہے) میں آیا وجود مطلق کا اعتبار ہے یا نہیں۔ بعض کہتے ہیں اعتبار ہے ورنہ شئی کی تقسیم معدوم یعنی مالیس بموجود کی طرف لازم آئے گی۔ بعض کہتے ہیں کوئی اعتبار نہیں اس کی تفصیل شرح سلم ملا مبین میں ملاحظہ فرمائیے۔

قولہ معقولا ثانیا ـــــ لازم وجود ذہنی کا دوسرا نام معقول ثانی بھی ہے کیونکہ معقول اول وہ ہے جو عقل میں پہلے حاصل ہو یعنی جس کے مقابل خارج میں کوئی جزئی ہو جیسے انسان وحیوان اور معقول ثانی وہ ہے جو عقل میں بعد کو حاصل ہو یعنی جو شئی کو ذہن میں حاصل ہو اور خارج میں اس کے مقابل کوئی امر جزئی نہ ہو اور یہی معنی لازم وجود ذہنی کا ہے کیونکہ اس میں بھی ماہیت پہلے ذہن میں پائی جاتی ہے پھر اس کو ایسی شئی عارض ہوتی ہے جس کا اس ماہیت سے جدا ہونا محال ہوتا ہے جیسے ماہیت انسان وحیوان پہلے ذہن میں حاصل ہوتی ہے پھر اس کے بعد اس کو کلیت عارض ہوتی ہے جس کا اس ماہیت سے جدا ہونا محال ہوتا ہے۔

قولہ والثانی ان اللازم الخ ـــــ اس کو عرض لازم کی دوسری تقسیم قرار دیا گیا ہے حالانکہ درحقیقت اقسام ثلٰثہ مذکورہ کی تقسیم ہے جیسا کہ نظر عمیق سے ظاہر ہے اور نقشہ میں اس کی تصریح بھی کر دی گئی ہے لیکن چونکہ اقسام مذکورہ کا مقسم عرض لازم بھی ہے اس لئے یہاں اس کو مقسم قرار دے کر یہ کہا گیا کہ عرض لازم کی دو قسمیں ہیں ایک بین دوسری غیر بین۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) بین بالمعنی الاخص (۲) غیر بین بالمعنی الاخص۔ اور (۱) بین بالمعنی الاعم (۲) غیر بین بالمعنی الاعم ستاتی تعریفہا مع الامثلۃ

قولہ احدہما اللازم الخ ـــــ بین وغیر بین کے چونکہ دو دو معنی ہیں اس لئے دو دو تقسیمیں ہوں گی پہلی تقسیم یہ ہے (۱) بین بالمعنی الاخص (۲) غیر بین بالمعنی الاخص۔ بین بالمعنی الاخص وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے ضروری ہو یعنی بغیر لازم کے تصور کے ملزوم کا تصور ہو جیسے عمی کا معنی عدم بصر ہے اور عدم بصر (جو کہ ملزوم ہے اس) کا تصور بصر (لازم) کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ عدم بصر کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو پہلے صاحب بصر رہ چکا ہو پھر کسی وجہ سے بصر مسلوب ہو گئی یا صاحب بصر ہونے کی صلاحیت رکھ سکے اس وجہ سے کوئی بھی دیوار و درخت وغیرہ کو اعمٰی نہیں کہتا کیونکہ ان کا صاحب بصر ہونا ممکن ہی نہیں۔ اور غیر بین بالمعنی الاخص وہ لازم ہے جس کا تصور

ملزوم کے تصور کیلئے ضروری نہ ہو یعنی لازم کے تصور کے بغیر ملزوم کا تصور ہو سکے جیسے کتابت بالقوہ انسان کو لازم ہے اور انسان (ملزوم) کے تصور کے وقت کتابت بالقوہ (لازم) کا تصور ضروری نہیں۔

قولہ والثانی من البین الخ ـــ دوسری تقسیم یہ ہے (۱) بین بالمعنی الاعم (۲) غیر بین بالمعنی الاعم۔ بین بالمعنی الاعم وہ لازم ہے جو لازم و ملزوم اور ان دونوں کے درمیان کی نسبت کے تصور سے لزوم کا جزم و یقین ہو جیسے اربعہ کی زوجیت کہ اربعہ اور زوجیت اور ان دونوں کے نسبت کے تصور کے بعد یہ جزم و یقین ہوتا ہے کہ اربعہ کیلئے زوجیت لازم و ضروری ہے۔ غیر بین بالمعنی الاعم وہ لازم ہے جو لازم و ملزوم اور ان دونوں کی نسبت کے تصور سے لزوم کا جزم و یقین نہ ہو جیسے عالم کا حادث ہونا کہ صرف عالم اور حادث اور ان دونوں کی نسبت کے تصور سے جزم و یقین نہیں ہوتا بلکہ دلیل کا محتاج ہوتا ہے کہ جبتک اس پر دلیل نہ دی جائے اس وقت تک لزوم کا جزم و یقین نہیں ہوتا۔

قولہ یقال لہ البین بالمعنی الاعم الخ ـــ یعنی لازم بین کا دوسرا معنی پہلے معنی سے عام ہے کیونکہ دوسرا معنی ہر اس فرد پر صادق آتا ہے جس پر پہلا معنی صادق آتا ہے اس کا برعکس نہیں کیونکہ پہلے معنی میں ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ضروری ہوتا ہے اور دوسرے معنی میں لازم و ملزوم اور ان کی نسبت کے تصور سے لزوم کا جزم و یقین ہوتا ہے اور ظاہر ہے جب ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ہو تو لزوم کا بھی جزم و یقین ہوگا لیکن یہ کوئی ضروری نہیں۔ ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا۔ لیکن جب تین امور یعنی لازم و ملزوم و نسبت کا تصور ہو تو لزوم کا جزم و یقین ضروری ہوگا۔ لہذا معنی ثانی عام ہوا اور معنی اول خاص، اور عام و خاص کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے۔ اسی طرح دونوں کی نقیض غیر بین بالمعنی الاخص اور غیر بین بالمعنی الاعم کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی لیکن دونوں عین کے عکس کے ساتھ یعنی معنی اول عام ہوگا اور معنی ثانی خاص، اس لئے کہ نسبت کے بیان میں گزر چکا ہے کہ عام کی نقیض خاص ہوتی ہے اور خاص کی نقیض عام کذا ابہنا۔

قولہ فہذا التقسیم الثانی الخ ـــ اس سے اس سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ مصنف نے تقسیم ثانی میں بین و غیر بین کے صرف ایک معنی مفہوم مردد کو بیان فرمایا ہے شارح نے اس کے دو معنی بیان کیا ہے آخر ایسا کیوں؟ جواب یہ کہ چونکہ بین و غیر بین کے حقیقۃً دو معنی ہیں اس لئے شارح نے اس کے دو معنی بیان کیا ہے اور مفہوم مردد (جس کو مصنف نے بیان فرمایا ہے) اگرچہ صورۃً ایک معنی معلوم ہوتا ہے لیکن وہ بھی حقیقۃً دو معنی ہیں جس کو ایسا اختصار کی خاطر کیا گیا ہے کہ وہ متن ہے۔

بیانہ یدوم ـــ یہ عرض مفارق کی پہلی قسم دائم یعنی ممکن الزوال ہے جس کا زوال...

العقل درجۂ امکان میں ہے لیکن وہ ہمیشہ قائم رہتا ہے جیسے وہ حرکت جو فلک کی ہے اس کا زوال فلک سے ممکن ہے لیکن اس زوال کا تحقق نہیں ہوتا۔

بیانیہ بسرعۃ ۔۔۔۔ یہ عرض مفارق کی دوسری قسم سریع الزوال یعنی وہ عرض مفارق ہے جس کا زوال معروض سے جلدی ہو جیسے شرمندہ کی سرخی اور خوفزدہ کی زردی کہ ندامت وخوف کی وجہ سے اس کا رنگ کچھ لمحہ کیلئے سرخ وزرد ہو جاتا ہے پھر بہت جلد زائل ہو جاتا ہے۔

بیانیہ بطوء ۔۔۔۔ یہ عرض مفارق کی تیسری قسم بطئی الزوال یعنی وہ عرض مفارق ہے جس کا زوال معروض سے بہت دیر کے بعد ہو جیسے جوانی اور بچپن جو انسان کو عارض ہیں جلدی نہیں جاتے بلکہ دیر سے رفتہ رفتہ زائل ہوتے ہیں۔

فصل مفهوم الكلي يسمّى كلياً منطقياً ومعروضه طبعياً والمجموع عقلياً وكذا الانواع الخمسة

ترجمہ:۔ مفہوم کلی کا نام کلی منطقی اور اس کے معروض کا نام کلی طبعی اور مجموعہ کا نام کلی عقلی رکھا جاتا ہے اور اسی طرح پانچوں نوعیں ہیں۔

قوله مفهوم الكلي اي ما يطلق عليه لفظ الكلي يعني المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمّى كلياً منطقياً فان المنطقي يقصد من الكلي هذا المعنى قوله ومعروضه اي ما يصدق عليه مفهوم الكلي كالانسان والحيوان يسمّى كلياً طبعياً لوجوده في الطبائع يعني في الخارج على ما يجئ قوله المجموع المركب من هذا العارض والمعروض كالانسان الكلي والحيوان الكلي يسمّى كلياً عقلياً اذ لا وجود له الا في العقل قوله وكذا الانواع الخمسة يعني كما ان الكلي يكون منطقياً وطبعياً وعقلياً كذا الانواع الخمسة يعني الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام تجري في كل منها هذه الاعتبارات الثلث مثلاً مفهوم النوع اعني الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو يسمّى نوعاً منطقياً ومعروضه كالانسان والفرس نوعاً طبعياً ومجموع العارض والمعروض كالانسان النوع نوعاً عقلياً وعلى هذا فقس البواقي بل الاعتبارات الثلث تجري في الجزئي ايضاً فانا اذا قلنا زيد جزئي فمفهوم الجزئي اعني ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمّى جزئياً منطقياً ومعروضه اعني زيداً يسمّى جزئياً طبعياً والمجموع اعني زيداً الجزئي يسمّى جزئياً عقلياً۔

ترجمہ: ۔ یعنی اس مفہوم کا نام جس پر لفظ کلی کا اطلاق کیا جاتا ہے یعنی اس مفہوم کا نام کہ کثیرین پر جس کا فرض صدق محال نہیں کلی منطقی رکھا جاتا ہے اس لئے کہ منطقی کلی سے اسی معنی کا ارادہ کرتا ہے یعنی اس کلی کا نام جس پر یہ مفہوم صادق آتا ہے جیسے انسان وحیوان کلی طبعی رکھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ طبائع یعنی خارج میں پائی جاتی ہے، اس دلیل کے پیش نظر جو عنقریب آنیوالی ہے، یعنی اس کلی کا نام جو عارض ومعروض سے مرکب ہے جیسے الانسان الکلی اور الحیوان الکلی، کلی عقلی رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اس کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے یعنی جس طرح کلی، منطقی وطبعی وعقلی ہوتی ہے اسی طرح ان کی پانچوں قسموں یعنی جنس وفصل ونوع وخاصہ وعرض عام میں سے ہر ایک میں یہ تینوں اعتبارات جاری ہوں گے مثلاً مفہوم نوع کا نام مراد لیتا ہوں وہ کلی جو کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں محمول ہے نوع منطقی رکھا جائیگا اور اس کے معروض کا نام جیسے انسان وفرس نوع طبعی رکھا جائیگا اور عارض ومعروض کے مجموعہ کا نام جیسے الانسان النوع، نوع عقلی رکھا جائیگا اور اسی پر باقیوں کو قیاس کیجئے۔ بلکہ تینوں اعتبارات جزئی میں بھی جاری ہوں گے لہذا جب ہم نے زید جزئی کہا تو مفہوم جزئی کا نام مراد لیتا ہوں وہ مفہوم جس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے، جزئی منطقی رکھا جائے گا اور اس کے معروض کا نام مراد لیتا ہوں زید، جزئی طبعی رکھا جائے گا اور مجموعہ کا نام مراد لیتا ہوں زید ن الجزئی، جزئی عقلی رکھا جائیگا

تشریح: ۔ بیانہ[1] مفہوم الکلی۔ یہ بحث مباحث کلیہ کا تتمہ ہے جس میں کلی کے متعلقات کا بیان ہے اور اس بحث کے ساتھ اگرچہ کوئی مستقل غرض علمی وابستہ نہیں لیکن اس سے فائدہ ضرور ہے۔

قولہ[2] ای ما یطلق علیہ الخ ــــ کلی اپنے متعلقات کے اعتبار سے تین قسم پر ہے۔
(۱) منطقی (۲) طبعی (۳) عقلی۔ منطقی وہ مفہوم ہے جس پر لفظ کلی کا اطلاق کیا جاتا ہے یعنی وہ مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو۔ شرح میں مفہوم کلی کی تفسیر پہلے ما یطلق سے پھر المفہوم سے اس لئے کی گئی کہ پہلی تفسیر میں مفہوم کلی بظاہر مصداق ومعروض (جیسے انسان وحیوان) کو بھی شامل ہوتا تھا اس لئے دوسری تفسیر سے یہ بتایا گیا کہ مراد وہ نہیں بلکہ مفہوم من حیث ہُوَ ہُوَ ہے

قولہ[3] فان المنطق الخ ــــ اس مفہوم کا نام کلی منطقی اس لئے ہے کہ وہ مسائل منطقیہ کا موضوع ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ منطقی، کلی سے اسی مفہوم یعنی کلی من حیث ہُوَ ہُوَ سے بحث کرتا ہے، اور اس کے لئے وہ احکام بیان کرتا ہے جو اس کے تمام مصداق ومعروض پر جاری ہوتے ہیں۔

قولہ[4] ای ما یصدق علیہ الخ ــــ دوسری قسم طبعی ہے اور وہ کلی ہے جس پر مفہوم ما تقدم صادق وعارض ہوتا ہے جیسے انسان وحیوان وغیرہ۔ اس کا نام طبعی اس لئے ہے کہ طبعی مشتق ہے طبیعت سے اور طبیعت کے معنی خارج کے ہیں اور معروض چونکہ خارج میں پایا جاتا ہے اس لئے اس کا نام طبعی یعنی خارجی رکھا جاتا ہے اور اس لئے بھی کہ طبیعت کے معنی حقیقت کے ہیں اور معروض چونکہ اشیاء کی حقیقتوں کا جزء ہوا کرتا ہے

لئے اس کا نام طبعی یعنی حقیقت والی رکھا جاتا ہے۔ یاد رہے کہ دلیل اول کی بناء اس مسلک پر ہے جو کلی طبعی کو خارج میں ہونے کا قول کرتے ہیں لیکن جو اس کا قول نہیں کرتے اس کے نزدیک وہ دلیل صحیح نہیں۔

قولہ[۵] المرکب من ہذا الخ ـــــ تیسری قسم کلی عقلی ہے اور وہ عارض و معروض کا مجموعہ ہے جیسے:۔ الانسان الکلی اور الحیوان الکلی۔ اس مجموعہ کا نام عقلی اس لئے ہے کہ اس کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے کیونکہ اس کا جزء اول عارض مفہوم من حیث ہو ہو عقلی ہے لہذا وہ خارج میں نہیں۔ اور قاعدہ ہے انتفاء جزء انتفاء کل کو مستلزم ہوتا ہے لہذا جب کلی عقلی کا جزء خارج میں نہیں تو کلی عقلی (جو کہ کل ہے) بھی خارج میں نہیں ہوگی اور جب وہ خارج میں نہیں تو عقل میں ہوگی اس لئے اس کو عقلی کہا جاتا ہے۔ سوال:۔ جس طرح کلی عقلی کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے اسی طرح کلی منطقی کا وجود بھی صرف عقل میں ہوتا ہے اس لئے کہ کلی منطقی مفہوم کلی من حیث ہو ہو کا نام ہے لہذا کلی منطقی کو کلی عقلی کیوں نہیں کہا جاتا؟ جواب:۔ وجہ تسمیہ کیلئے ادنیٰ مناسبت کافی ہوا کرتی ہے اور کلی عقلی چونکہ کلی منطقی کا قسیم ہے اور قسیم کا ایکدوسرے کا مغایر ہونا ضروری ہے اس لئے دونوں کیلئے الگ الگ وجہ تسمیہ بیان کی گئی۔

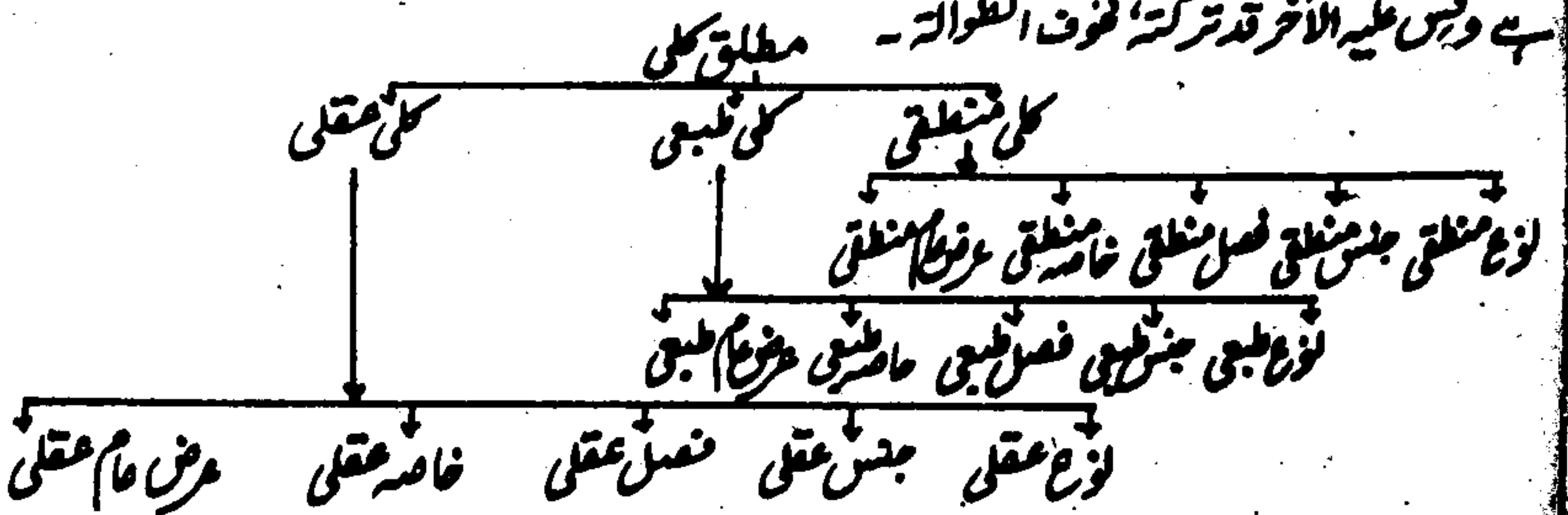
قولہ[۶] یعنی کما ان الکلی الخ ـــــ مطلق کلی کی جبکہ تین قسمیں ہیں ایک منطقی دوسری طبعی تیسری عقلی۔ اور ماقبل میں اسی مطلق کلی کی پانچ قسمیں بیان کی گئی ہیں ایک جنس دوسری نوع تیسری فصل چوتھی خاصہ پانچویں عرض عام، تو اب مطلق کلی کی کل پندرہ قسمیں ہو جائیں گی (۱) نوع منطقی (۲) جنس منطقی (۳) فصل منطقی (۴) خاصہ منطقی (۵) عرض عام منطقی (۶) نوع طبعی (۷) جنس طبعی (۸) فصل طبعی (۹) خاصہ طبعی (۱۰) عرض عام طبعی (۱۱) نوع عقلی (۱۲) جنس عقلی (۱۳) فصل عقلی (۱۴) خاصہ عقلی (۱۵) عرض عام عقلی۔ لہذا مثلاً نوع کا مفہوم ماتقدم یعنی وہ مفہوم جو کثیرین متفقین بالحقائق پر ما ہو کے جواب میں محمول ہو، نوع منطقی ہے اور اس کا معروض جیسے انسان و فرس وغیرہ نوع طبعی ہے اور عارض و معروض کا مجموعہ جیسے الانسانُ نوعٌ وغیرہ نوع عقلی ہے۔ اور اسی طرح جنس کا مفہوم ماتقدم یعنی وہ مفہوم جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ما ہو کے جواب میں محمول ہو جنس طبعی ہے اور اس کا معروض جیسے حیوان وغیرہ جنس طبعی ہے اور عارض و معروض کا مجموعہ جیسے الحیوانُ جنسٌ وغیرہ جنس عقلی ہے و قس علیہ الآخر قد ترکتہ لخوف الطوالۃ۔

مطلق کلی

کلی منطقی — کلی طبعی — کلی عقلی

نوع منطقی — جنس منطقی — فصل منطقی — خاصہ منطقی — عرض عام منطقی

نوع طبعی — جنس طبعی — فصل طبعی — خاصہ طبعی — عرض عام طبعی

نوع عقلی — جنس عقلی — فصل عقلی — خاصہ عقلی — عرض عام عقلی

قولہ بل الاعتبارات الخ ــــ لفظ بل یہاں پر ترقی احکام کیلئے آیا ہے کہ اعتبارات ثلثہ جس طرح کلی اور اس کے احکام خمسہ میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح جزئی میں بھی جاری ہوں گے لہٰذا جزئی کا مفہوم ماتقدم یعنی وہ مفہوم جس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہو اس کا نام جزئی منطقی ہے اور اس کے معروض جیسے زید و بکر کا نام جزئی طبعی ہے اور اس عارض و معروض جیسے زید جزئی کے مجموعہ کا نام عقلی ہے۔ سوال:۔ اعتبارات ثلثہ جزئی میں جاری نہیں ہوں گے اس لئے کہ اس تقدیر پر یہ لازم آتا ہے کہ جزئی منطقی وہ ہے جس سے منطقی بحث کرتا ہے حالانکہ منطقی جزئی سے نہیں کلی سے بحث کرتا ہے نیز طبیعت کا استعمال صرف کلیات میں ہوتا ہے جزئیات میں نہیں اسی طرح عقلی صرف کلی ہوتی ہے جزئی نہیں کیونکہ جزئی عقل میں نہیں بلکہ حواس باطنہ میں حاصل ہوتی ہے لہٰذا جزئی عقلی اور جزئی طبعی کہنا صحیح نہیں۔ جواب:۔ جزئی میں جو اعتبارات ثلثہ ہیں وہ بالذات و مستقل نہیں بلکہ کلی کے تابع ہو کر، جس طرح قضیہ سالبہ کو موجبہ کے تابع کر کے حملیہ، متصلہ، منفصلہ کہا جاتا ہے حالانکہ اس میں سلبِ حمل، سلب اتصال، سلبِ انفصال ہوتا ہے۔ سوال:۔ اعتبارات ثلثہ جب جزئی میں بھی جاری ہوتے ہیں تو مصنف نے اس کو کیوں نہیں بیان کیا؟ جواب:۔ کلی میں اعتبارات ثلثہ چونکہ بالذات جاری ہوتے ہیں اور جزئی میں بالتبع اس لئے کلی میں اس کے ذکر کو بھی بالذات کیا اور جزئی میں بالتبع۔

وَالحقّ اَنّ وجودَ الطبعی بمعنیٰ وجُودِ اَشخاصِہٖ

ترجمہ:۔ اور حق یہ ہے کہ وجود طبعی اپنے وجود اشخاص کے معنیٰ میں ہے۔

قولہ وَالحق انّ وجود الطبعی بمعنیٰ وجود اشخاصہ۔ لاینبغی اَن یشکّ فی اَنّ الکلی المنطقی غیرُ موجودٍ فی الخارج فاِنّ الکلیۃَ انّما تعرض المفہومات فی العقل ولذا کانت من المعقولات الثانیۃ وکذا فی انّ العقلی غیر موجودٍ فیہ فاِنّ انتفاءَ الجزءِ یستلزم انتفاءُ الکل وانّما النزاعُ فی اَنّ الطبعی کالانسان من حیث ہو انسانٌ الذی یعرضہ الکلیۃ فی العقل ہل ہو موجودٌ فی الخارج فی ضمن اَفرادہٖ اَم لا بل لیس الموجودُ فیہ اِلّا الاَفراد وَالاول مذہبُ جمہور الحکماءِ وَالثانی مذہبُ بعض المتاخرین ومنہم المصنفُ ولہٰذا قال الحقّ ہو الثانی وذالک لانہ لو وجد الکلی فی الخارج فی ضمن اَفرادہٖ لزم اتصافُ الشیءِ الواحدِ بالصّفاتِ المتضادۃِ کالکلیۃ والجزئیۃ ووجودُ الشیءِ الواحدِ فی الاَمکنۃِ المتعددۃِ وح فمعنیٰ وجودِ الطبعی ہو اَنّ اَفرادہٖ موجودۃٌ وفیہ تاملٌ وتحقیقُ الحق فی حواشی التجرید فانظر فیہا۔

ترجمہ :- اس امر میں شک کرنا مناسب نہیں ہے کہ کلی منطقی خارج میں موجود نہیں، اس لئے کہ کلیت مفہومات کو عقل میں عارض ہوتی ہے اور اسی لئے کلیت معقولات ثانیہ میں سے ہے اور اسی طرح اس امر میں شک کرنا مناسب نہیں کہ کلی عقلی خارج میں موجود نہیں اس لئے کہ جزء کا انتفاء کل کے انتفاء کو مستلزم ہوتا ہے اور نزاع حقیقۃً اس امر میں ہے کہ کلی طبعی جیسے الانسان من حیث ہو الانسان وہ ہے جس کو عقل میں کلیت عارض ہوتی ہے، کیا وہ خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہے یا نہیں، بلکہ خارج میں صرف افراد موجود ہیں۔ اور پہلا جمہور حکماء کا مذہب ہے اور دوسرا بعض متاخرین کا، اور ان ہی میں سے مصنف علیہ الرحمہ بھی ہیں۔ اسی وجہ سے انھوں نے دوسرے مذہب کو حق کہا ہے اور وہ حق اس لئے ہے کہ کلی اگر اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں موجود ہو تو شیٔ واحد کا صفات متضادہ کیساتھ متصف ہونا اور متعدد مکانوں میں موجود ہونا لازم آئے گا اور اس وقت کلی طبعی کے (خارج میں) موجود ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کے افراد خارج میں موجود ہیں اور اس قول میں غور و خوض ہے اور حق کی تحقیق حواشیٔ تجرید میں ہے آپ اس میں نظر کیجئے۔

تشریح :- قولہ[۱] لاینبغی ان یشک ـــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ کلی کی اقسام ثلثہ میں سے صرف طبعی کے وجود کے بارے میں بیان کیا گیا منطقی، عقلی کے بارے میں نہیں، ایسا کیوں؟ جواب یہ کہ کلی منطقی و عقلی کے وجود کے متعلق سب کا اتفاق ہے کہ ان کا وجود صرف ذہن میں ہوتا ہے رہ گئی کلی طبعی کہ اس کے وجود میں اختلاف ہے ـــ جمہور حکماء اس کے وجود کو خارج میں مانتے ہیں، اور بعض اس کا انکار کرتے ہیں، اس لئے صرف طبعی کو بیان کیا گیا منطقی و عقلی کو نہیں۔

قولہ[۲] فان الکلیۃ انما تعرض الخ ـــــ یعنی کلی منطقی خارج میں اس لئے موجود نہیں کہ اس کا ظرف عروض صرف ذہن ہوتا ہے خارج نہیں، کیونکہ پہلے شیٔ ذہن میں حاصل ہوتی ہے پھر اس کو مفہوم کلی (جس کا نام منطقی ہے) عارض ہوتا ہے مثلاً انسان پہلے ذہن میں حاصل ہوتا ہے پھر اس کے بعد اس کو کلیت عارض ہوتی ہے لہٰذا کلیت شیٔ اول کے بعد عارض ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو معقول ثانی بھی کہا جاتا ہے۔

قولہ[۳] کذا فی ان العقلی الخ ـــــ کلی عقلی خارج میں اس لئے پائی نہیں جاتی کہ وہ عارض و معروض کے مجموعہ کا نام ہے اور عارض مفہوم کلی ہوتا ہے اور مفہوم کلی کو کلی منطقی کہا جاتا ہے (جیسا کہ گزرا) اور کلی منطقی خارج میں نہیں بلکہ ذہن میں پائی جاتی ہے لہٰذا جب عقلی کا ایک جزء خارج میں موجود ہونے سے منتفی ہو گیا اور جزء کا انتفاء چونکہ کل کے انتفاء کو لازم کرتا ہے اس لئے عقلی خارج میں نہیں پائی جاتی۔

قولہ[۴] وانما النزاع الخ ـــــ یعنی اختلاف صرف کلی طبعی میں ہے کہ وہ آیا خارج میں موجود ہے یا نہیں جمہور حکماء اس کو خارج میں موجود مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ کلی طبعی وجود خارجی کا جزء ہے جیسے جسم اور انسان اشخاص کا جزء ہے اور اشخاص خارج میں موجود ہوتے ہیں اور خارج کا جزء خارجی ہوا کرتا ہے ورنہ کل یعنی اشخاص کا خارج میں منتفی ہونا لازم آئے گا کیونکہ انعدام جزء، انعدام کل کو مستلزم ہوتا ہے لہذا جب کلی طبعی وجود خارجی کا جزء ہے تو وہ خارج میں موجود ہوگی لیکن یہ دلیل اس امر کے اثبات پر موقوف ہے کہ ماہیت کلیہ موجودات خارجیہ کا جزء ہے حالانکہ اس کا موجودات خارجیہ کا جزء ہونا امر یقینی نہیں، کیونکہ جائز ہے کلی طبعی، جزئی سے منتزع ہو اور جزئی چونکہ ذہن میں پائی جاتی ہے اس لئے کلی طبعی بھی ذہن میں پائی جائے گی متاخرین محققین جن میں سے مصنف بھی ہیں کلی طبعی کو خارج میں نہیں مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ خارج میں موجود ہو تو اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہوگی اور ان کے افراد چونکہ صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اس لئے کلی بھی صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہوگی جو کہ باطل ہے۔ نیز اس تقدیر پر شیٔ واحد کا متعدد مکانوں میں ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جب کلی طبعی خارج میں موجود ہوگی تو اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہوگی اور اس کے افراد متعدد مکانوں میں پائے جاتے ہیں لہذا کلی طبعی (جو کہ شیٔ واحد ہے) کا متعدد مکانوں میں پایا جانا لازم آئے گا جو کہ یہ بھی باطل ہے لہذا کلی طبعی ذہن میں موجود ہے خارج میں نہیں کیونکہ خارج میں صرف اس کے افراد موجود ہوتے ہیں۔

قولہ[۵] الاول مذہب الحکماء ـــــ جمہور حکما جو کلی طبعی کو خارج میں موجود مانتے ہیں اس کے دو گروہ ہیں ایک گروہ کا کہنا ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود تو ہے ہی لیکن محسوس بھی ہے دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ محسوس نہیں ہے جیسا کہ اس فن کی بڑی کتابوں میں مذکور ہے۔

قولہ[۶] ہج لمعنی وجود الخ ـــــ اس سے اس سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ جب کلی طبعی کا وجود خارج میں نہیں ہے تو اس کو طبعی یعنی خارجی کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ کلی طبعی کے افراد چونکہ خارج میں پائے جاتے ہیں اس لئے اس کو افراد کے اعتبار سے طبعی یعنی خارجی کہا جاتا ہے۔

قولہ[۷] وفیہ تامل ـــــ اس عبارت سے اس نقض کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کو شارح تجرید نے نقل کیا ہے کہ شیٔ واحد کا صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا اور اس کا متعدد مکانوں میں پایا جانا اس وقت محال ہے جبکہ شیٔ واحد بالشخص ہو لیکن جب واحد بالنوع ہو تو کوئی استحالہ نہیں جیسے طبیعت انسانیہ کہ واحد بالنوع ہے جو خارج میں پائی جاتی ہے اس کو تشخصات متضادہ عارض ہوتے ہیں اور یہاں شیٔ واحد کلی طبعی ہے اور کلی طبعی واحد بالنوع ہوتی ہے واحد بالشخص نہیں۔ ممکن ہے اس کا یہ جواب دیا جائے کہ واحد سے مراد یہاں واحد بالشخص ہے اور کلی طبعی اگر خارج میں پائی جائے تو وہ بھی واحد بالشخص ہوگی کیونکہ

جو شئی بھی خارج میں پائی جاتی ہے وہ کسی نہ کسی صفت کے ساتھ متصف اور غیر سے ضرور ممتاز و متعین ہوتی ہے

فصل مُعرِّفُ الشئِ مایقالُ علیہِ لِافادۃِ تصوّرہٖ ویشترط اَنْ یکون مساویًا لہٗ اَوْ اَجلٰی فلا یصحّ بالاعمِّ والاخصِّ و المُساوِی معرفۃً وجھالۃً والاَخفیٰ

ترجمہ:۔ شئی کا معرف وہ ہے جو شئی پر اس کے تصور کے افادہ کیلئے محمول ہو اور اس کی شرط یہ ہے کہ معرف کے مساوی اور اجلیٰ ہو لہٰذا تعریف اعم و اخص سے صحیح نہ ہوگی اور اس سے (بھی) نہیں جو معرفت و جہالت میں معرف کے مساوی ہو یونہی اخفیٰ سے بھی۔

قولہ معرّف الشئی ، وبعد الفراغ عن بیان ما یترکب منہ المعرّف شرع فی البحث عنہ وقد علمت انّ المقصود بالذات فی ہذا الفنّ ہو البحث عنہ وعن الحجۃ وعرّفہ بانّہ ما یحمل علی الشئی المعرّف لیفید تصوّر ہذا الشئی اما بکنہہٖ اَوْ بوجہٍ یمتاز عن جمیع ما عداہ ولہٰذا لم یجز اَن یکون اعمّ مطلقاً لانّ الاعمّ لا یفید شیئاً منہما کالحیوان فی تعریف الانسان فانّ الحیوان لیس کنہ الانسان لانّ حقیقۃ الانسان ہو الحیوان الناطق و ایضاً لا یمیّز الانسان عن جمیع ما عداہ لانّ بعض الحیوان ہو الفرس۔

ترجمہ:۔ ان امور سے فارغ ہونے کے بعد جن سے معرف مرکب ہوتا ہے مصنف نے معرف کی بحث کو شروع فرمایا اور آپ معلوم کر چکے ہیں کہ اس فن میں مقصود بالذات معرف و حجت سے بحث کرنا ہے اور مصنف نے معرف کی تعریف اس طریقہ سے بیان فرمائی ہے کہ جو شئی یعنی معرف پر محمول ہو تاکہ اس معرف کے تصور کا فائدہ آیا بکنہہٖ دے یا ایسی وجہ کا دے جو جمیع ما عدا سے امتیاز کر دے اسی لئے تعریف کیلئے جائز نہیں کہ وہ معرف سے اعم مطلق ہو اس لئے کہ اعم کنہ یا وجہ میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا ہے جیسے حیوان انسان کی تعریف میں، اس لئے کہ حیوان، انسان کی کنہ نہیں کیونکہ اس کی کنہ و حقیقت حیوان ناطق ہے، اور نہ حیوان، انسان کو جمیع ما عدا سے امتیاز بھی کرتا ہے اس لئے کہ بعض حیوان فرس بھی ہے۔

تشریح:۔ بیانہٗ معرف الشئی الخ شئی کا معرف وہ ہے جو شئی پر محمول ہو تاکہ ذہن میں اس شئی کی صورت حاصل ہو پھر وہ شئی آیا ایسی ہے جو پہلے ہی سے ذہن میں موجود تھی لیکن ذہن کا التفات اس طرف نہیں تھا یا ذہن میں اس کا مطلقاً وجود ہی نہیں تھا دوسری صورت تعریف حقیقی

ہے جس میں صورت غیر حاصلہ کی تحصیل ہوتی ہے اور پہلی صورت تعریف لفظی ہے جس میں شئ اول (جس کا ذہول ہو گیا ہو) کی تفسیر کی جاتی ہے مثلاً جبکہ اسد کا معنی پہلے ہی سے معلوم ہو اور غضنفر بولا جائے اور اس کا معنی پہلے سے معلوم نہ ہو تو ما الغضنفر کے ذریعے سوال کرنے سے جواب میں اسد آئے گا پس اس میں اسد کی صورت حاصلہ کی طرف ذہن کا دوبارہ التفات ہوا نہ کہ اسد کی صورت ابتداءً حاصل ہوئی لہذا یہ تعریف لفظی ہے۔ اور تعریف حقیقی کی دو قسمیں ہیں ایک بحسب الحقیقۃ دوسری بحسب الاسم بحسب الحقیقۃ وہ تعریف حقیقی ہے جس سے ذہن میں ایسی صورت حاصل ہو جس کا وجود واقعی و نفس الامری ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے۔ اور بحسب الاسم وہ تعریف حقیقی ہے جس سے ذہن میں ایسی صورت حاصل ہو جس کا وجود نفس الامری نہیں بلکہ اعتباری ہو جیسے نحویوں کی اصلاح میں کلمہ کی تعریف لفظٌ وُضِعَ لمعنیً مفردٍ۔ اور تعریف سے مراد یہاں پر تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ ہے لیکن تعریف حقیقی اس لئے ہے کہ اس میں حد و رسم کا بیان ہوتا ہے اور حد و رسم ایسی صورت کا فائدہ دیتی ہیں جو پہلے سے ذہن میں حاصل نہ ہو۔ نیز اخیر فصل میں کا للفظی وہو ما یقصد الخ کا تقابل اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ تعریف سے مراد یہاں پر تعریف حقیقی ہے لیکن بحسب الحقیقۃ اس لئے کہ اس میں جنس و فصل کا بیان ہوتا ہے اور جنس و فصل ایسی صورت کا فائدہ دیتی ہے جس کا وجود نفس الامری ہو کیونکہ جنس و فصل اصطلاحات مناطقہ ہیں اور اصطلاحات مناطقہ نفس الامریہ ہوتی ہیں برخلاف دوسری اصطلاحات کے کہ وہ اعتباریہ ہوتی ہیں کما قال فی المناظرۃ الرشیدیہ۔

قولہ[۱۲] بعد الفراغ الخ ـــــ موضوع کے بیان میں معلوم ہو چکا تھا کہ منطق میں مقصود بالذات معرف و حجت سے بحث کرنا ہے اور حجت جس طرح مرکب ہوتی ہے اسی طرح معرف بھی۔ اور مرکب کیلئے چونکہ جزء کا ہونا ضروری ہوتا ہے اس لئے مصنف نے پہلے معرف کے اجزاء کو بیان فرمایا پھر معرف کو بیان فرماتے ہیں کہ معرِّف وہ ہے جو شئی یعنی معرَّف پر محمول ہو تا کہ شئی کی کنہ یا وجہ کے علم کا فائدہ دے۔ کنہ میں معرف کی حقیقت کا علم ہوگا اور وجہ میں جمیع ماعدا سے امتیاز ہوگا، اور یہ علم بالکنہ اور بالوجہ اور علم بکنہہٖ اور بوجہہٖ سب کو شامل ہے کیونکہ تعریف اگر ذاتیات سے ہے اور ان کو آلہ بنا کر ہے تو علم بالکنہ ہے اور اگر آلہ بنا کر نہیں تو علم بکنہہٖ ہے لہذا اس میں دونوں ہی صورتوں میں کنہ حاصل ہے۔ اور اگر تعریف عرضیات سے ہوا اور ان کو آلہ بنا کر ہو تو علم بالوجہ ہے اور اگر آلہ بنا کر نہیں تو علم بوجہہٖ ہے اس میں دونوں ہی صورتوں میں وجہ حاصل ہے۔ اور اگر تعریف ایسی ہو جس سے نہ کنہ حاصل ہوا اور نہ ہی وجہ، تو وہ جائز نہیں، اسی وجہ سے عام مطلق اور عام من وجہ سے تعریف جائز نہیں ہے کیونکہ نہ وہ کنہ کا فائدہ دیتا ہے اور نہ وجہ کا اور تعریف میں فائدہ

سے مراد چونکہ فائدہ تامہ ہے اس لئے خاص مطلق اور مساوی فی المعرفۃ و الجہالۃ اور اخفی اسے تعریف جائز نہیں ہوگی جیسا کہ تفصیل عنقریب آنے والی ہے۔

قولہ[۱۰] ما یحمل منی الشئی الخ ـــــ مایقال کی تفسیر "ما یحمل" سے بیان کرنے میں اسی امر کی طرف اشارہ ہے کہ متن میں قول بمعنی حمل ہے کیونکہ قول کا صلہ علیٰ بیان کیا گیا ہے اور قول کا صلہ جب علیٰ آئے تو حمل کے معنی میں آتا ہے جیسا کہ اقسام خمسہ میں مقول بمعنی محمول گذر چکا کہ اس کا صلہ بھی علیٰ آیا تھا۔ پھر محمول کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس سے مقصود موضوع کیلئے کسی صفت کو ثابت کرنا ہے جیسے زیدٌ عالمٌ وجالسٌ وغیرہ۔ دوسرا وہ جس سے مقصود موضوع کے تصور کا فائدہ دینا ہے جیسے الانسانُ حیوانٌ ناطقٌ وغیرہ۔ اور یہاں پر محمول سے مراد یہی دوسری قسم ہے جیسا کہ اس پر مصنف کا قول "لافادۃ تصورہٖ" دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح موضوع کی بھی دو قسمیں ہیں ایک موضوعِ حقیقی اور دوسری موضوعِ ذکری۔ اور موضوعِ حقیقی جیسے زیدٌ قائمٌ میں زیدٌ قائمٌ کا موضوع ہے۔ اور موضوعِ ذکری جیسے الانسان حیوانٌ ناطقٌ میں انسان، حیوانِ ناطق کا موضوع ہے۔ اور یہاں پر موضوع سے مراد موضوعِ ذکری ہے کیونکہ تعریف سے مقصود معرف کے مفہوم کی توضیح ہے اور یہ معنی موضوعِ ذکری سے حاصل ہے کیونکہ موضوعِ ذکری سے مراد مفہوم شئی ہوا کرتا ہے، اور موضوعِ حقیقی سے مصداق شئی، اور مصداقِ شئی معرف سے مقصود نہیں، کیونکہ معرف کے مصداق افراد ہیں اور تعریف میں افراد مقصود نہیں بلکہ اس کا مفہوم ہوتا ہے۔

قولہ[۱۱] ولہذا لم یجز الخ ـــــ یعنی جب معلوم ہو گیا کہ تعریف کا مقصد کنہ یا وجہ کا حاصل کرنا ہے تو عام مطلق سے تعریف جائز نہ ہوگی کیونکہ عام مطلق دونوں میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا ـ لیکن کنہ کا اس لئے نہیں کہ اگر مثلاً انسان کی تعریف حیوان سے کی جائے اور حیوان چونکہ انسان کی تمام حقیقت نہیں ہے کیونکہ اس کی تمام حقیقت حیوان مع الناطق ہے لہذا حیوان سے انسان کی کنہ حاصل نہ ہوگی لیکن وجہ کا فائدہ اس لئے نہیں کہ اگر مثلاً انسان کی تعریف صرف حیوان سے کی جائے اور بعض حیوان چونکہ فرس بھی ہے لہذا حیوان انسان کو جمیع ماعدا سے تمیز نہیں دے گا۔ اسی طرح عام من وجہ سے بھی جائز نہیں کیونکہ یہ بھی کنہ اور وجہ میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا۔ لیکن کنہ کا اس لئے نہیں کہ اگر مثلاً حیوان کی تعریف ابیض سے کی جائے (حیوان اور ابیض کے درمیان عموم من وجہ ہے) اور ابیض چونکہ حیوان کی حقیقت نہیں ہے کیونکہ حیوان کی حقیقت حساس، جوہر، متحرک بالارادہ ہیں اس لئے ابیض سے حیوان کی کنہ حاصل نہ ہوگی لیکن وجہ کا اس لئے نہیں کہ اگر مثلاً اسی حیوان کی تعریف ابیض سے کی جائے اور بعض ابیض چونکہ حجر و ثوب بھی ہیں لہذا ابیض حیوان کو جمیع ماعدا سے تمیز نہیں دے گا۔

وكذا الحالُ في الاعمِّ من وجهٍ واما الاخصُّ اعني مطلقاً فهو وان جاز ان يفيد تصورُهُ تصورَ الاعمِّ بالكنه او بوجهٍ يمتاز به عمّا عداه كما اذا تصورتَ الانسانَ بانّه حيوانٌ ناطقٌ فقد تصورتَ الحيوانَ في ضمن الانسانِ باحد الوجهين لكن لما كان الاخصُّ اقل وجوداً في العقل واخفىٰ في نظره وشانُ المعرفِ ان يكون اعرفَ من المعرَّف لم يجز ان يكون اخصَّ منه ايضاً وقد علم من تعريف المعرف بما يحمل على الشيءِ انّه لا يجوز ان يكون مبايناً للمعرَّف فتعينَ ان يكون مساوياً له ثم ينبغي ان يكونَ اعرفَ من المعرَّفِ في نظرِ العقلِ لانّه معلومٌ موصِلٌ الى تصورِ مجهولٍ هو المعرَّفُ لا اخفىٰ ولا مساوياً له في الخفاءِ والظهورِ۔

ترجمہ:۔ اور یہی حال اعم من وجہ سے تعریف کرنے میں ہے اور لیکن اخص مراد لیتا ہوں مطلق تو اگرچہ اس کا تصور اعم کے تصور بالکنہ یا ایسی وجہ کے تصور کا فائدہ دیتا ہے جو اس کو ماعدا سے امتیاز کر دیتا ہے جیسے انسان کا تصور جب آپ اس طریقہ سے کریں کہ وہ حیوان ناطق ہے تو حیوان کا تصور انسان کے ضمن میں مذکورہ بالا دونوں وجہوں میں سے کسی ایک سے کرلیں گے لیکن جب اخص وجود کے اعتبار سے عقل میں اقل اور نظر عقل میں اخفیٰ ہے اور معرف کی شان یہ ہے کہ معرف سے اعرف ہو پس معرف کا معرف سے اخص ہونا بھی جائز نہیں اور معرف کی تعریف مایحمل علی الشیٔ سے معلوم ہو چکا کہ معرف کیلئے جائز نہیں ہے کہ معرف کا مباین ہو لہذا معرف کا معرف کے مساوی ہونا ثابت ہو گیا پھر مناسب یہ ہے کہ معرف نظر عقل میں معرف سے اعرف ہو اس لئے کہ معرف وہ معلوم ہے جو تصور مجہول کا موصل ہو، اور مجہول وہ معرف ہے، جو خفاء و ظہور میں معرف سے نہ اخفیٰ ہو اور نہ اس کا مساوی۔

تشریح:۔ قولہ واما الاخص الخ ــــــ جب معلوم ہو گیا کہ تعریف کا مقصد فائدۂ تامہ حاصل کرنا ہے تو خاص مطلق سے تعریف جائز نہ ہو گی کیونکہ وہ اگرچہ کنہ یا وجہ کا فائدہ دیتا ہے لیکن فائدۂ تامہ نہیں۔ اس لئے کہ خاص بہ نسبت عام کے عقل میں باعتبار وجود کے کم اور نظر عقل میں اخفیٰ ہوتا ہے (یعنی عقل میں خاص کا مرتبہ عام کے مرتبہ کے بعد ہوتا ہے پہلے عام کا تصور ہوتا ہے پھر خاص کا) اس لئے کہ خاص کے وجود کی شرطیں اور اس کے موانع بہ نسبت عام کے کثیر ہیں اور جس کے شرائط اور موانع کثیر ہوں اس کا وجود عقل میں اقل و اخفیٰ ہوتا ہے حالانکہ معرف کی شان یہ ہے کہ وہ معرَّف سے اعرف و اجلیٰ ہو، تاکہ اس سے فائدۂ تامہ حاصل ہو سکے اسی لئے خاص سے تعریف جائز نہیں۔ واضح ہو کہ خاص، شیٔ کی کنہہ کا فائدہ اس وقت دیتا ہے جبکہ وہ متصور بالکنہ اور عام اس کا ذاتی ہو مثلاً انسان کو جبکہ حیوان ناطق

کے ذریعے جانا جائے تو حیوان کی تعریف انسان کے ضمن میں بالکنہہ حاصل ہوگی اور اسی طرح خاص وجہ کا فائدہ اس وقت دیتا ہے جبکہ خاص مثلاً انسان کو ماشی کے ذریعے جانا جائے تو حیوان کی تعریف انسان کے ضمن میں بالوجہ حاصل ہوگی۔ سوال:۔ اخص کے بعد شارح نے مطلقاً کی قید کو کیوں بیان کیا؟ جواب خاص کبھی مطلق ہوتا ہے اور کبھی من وجہ اور خاص من وجہ کا ذکر چونکہ "کذا الحال فی الاعم من وجہ" میں گذر چکا ہے اس لئے یہاں پر مطلقاً کی قید کو بیان کر کے اس کو نکال دیا اور خاص مطلق کا ذکر پہلے نہیں ہوا تھا اس لئے یہاں اس کو بیان کیا گیا۔ یا اس لئے کہ خاص من وجہ کو عام من وجہ شامل ہے اور عام من وجہ کا ذکر پہلے ہو چکا تھا اور خاص مطلق کا رہ گیا تھا اس لئے مطلقاً کی قید سے اس کو یہاں بیان کیا گیا۔

قولہ ۲ وقد علم من تعریف الخ ـــــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ جس طرح معرف کا عام وخاص ہونا جائز نہیں اسی طرح مباین ہونا بھی جائز نہیں۔ لہذا مصنف نے صرف عام وخاص کی نفی فرمایا ہے مباین کی نہیں۔ ایسا کیوں؟ جواب یہ کہ مباین کی نفی تعریف کے جزء اول "مایقال علیہ" ہی سے ہو چکی تھی کیونکہ مباین شیٔ پر محمول نہیں ہوتا ہے اور عام وخاص کی نفی تعریف سے ظاہر نہیں تھی اس لئے اس کو بیان کی گئی۔ اور جب نسبت کی چار قسمیں تھیں اور تین قسمیں (۱) مباین ہونا (۲) عام وخاص مطلق ہونا (۳) عام وخاص من وجہ ہونا باطل ہو گئیں تو ایک قسم اور وہ (تعریف کا معرف کے) مساوی ہونا متعین ہو گئی۔

قولہ ۳ ثم ینبغی ان یکون الخ ـــــــ معرف کی تعریف میں چونکہ دو امر ملحوظ تھے ایک یہ کہ معرِف (بالکسر) وہ ہوگا جس سے معرَّف (بالفتح) کی کنہہ یا وجہ حاصل ہو اس لئے مصنف نے ایک شرط یہ بیان فرمایا کہ معرِف (بالکسر) معرَّف (بالفتح) کا مساوی ہو کیونکہ عام مطلق اور عام من وجہ سے کنہہ یا وجہ حاصل نہیں ہوتی ہے۔ دوسرا امر یہ کہ معرف وہ ہو کہ جس سے معرَّف کا فائدہ تامہ حاصل ہو جائے لہذا مصنف نے دوسری شرط یہ بیان فرمائی کہ معرِف معرَّف سے اجلیٰ ہو کیونکہ خاص مطلق اور جو جہالت و معرفت میں مساوی اور اخفیٰ ہو اس سے فائدہ تامہ حاصل نہیں ہوتا ہے لیکن خاص مطلق سے ! تو اس کا بیان گزر چکا اور مساوی معرفت و جہالت سے ! اس لئے کہ تعریف شیٔ ، شیٔ کا کاشف ہوا کرتا ہے اور کاشف مساوی نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر کوئی شخص مثلاً حرکت کی تعریف ما لیس بسکون سے کرے (جو کہ اس کا مساوی ہے) تو اس کو کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ جو حرکت کو جانتا ہے وہ سکون کو بھی جانے گا اور جو حرکت کو نہیں جانتا وہ سکون کو بھی نہیں جانے گا حالانکہ معرف کیلئے ضروری ہے وہ معرفت میں معرَّف سے مقدم ہو کیونکہ معرِف معرَّف کی معرفت کیلئے علت ہوا کرتا ہے اور علت کا معلول پر مقدم ہونا ضروری ہے اور معرِف مقدم اس وقت ہوگا جبکہ وہ اجلیٰ ہو، لیکن اخفیٰ سے فائدہ تامہ اس لئے حاصل نہیں ہوتا کہ وہ عقل کے نزدیک مرتبہ ثانیہ میں ہوتا ہے تو جب معرِف معرَّف سے اخفیٰ ہو تو لازم آئے گا کہ معرَّف

(بالفتح) معرف (بالکسر) پر عقل میں مقدم ہو حالانکہ حقیقت اس کا برعکس ہے۔

وَالتعریفُ بالفصلِ القریبِ حدٌّ وبالخاصۃِ رسمٌ فإن کان مع الجنسِ القریبِ فتامٌّ وإلّا فناقصٌ

ترجمہ:۔ اور فصل قریب سے تعریف کرنا حد ہے اور خاصہ سے رسم۔ تو اگر تعریف جنس قریب کے ساتھ ہو تو تام ہے ورنہ ناقص ہے۔

قولہ بالفصل القریب التعریف لابدلہٗ ان یشتمل علی امر یختص بالمعرَّف ویساویہ بناءً علی ماسبق من اشتراط المساواۃ فہذا الامر ان کان ذاتیاً کان فصلاً قریباً وان کان عرضاً کان خاصۃً لامحالۃ فعلی الاول یسمّی المعرِّف حدّاً وعلی الثانی رسماً ثم کلٌّ منہما ان اشتمل علی الجنس القریب یسمّی الحدُّ تاماً والرسمُ تاماً وان لم یشتمل علی الجنس القریب سواءً اشتمل علی الجنس البعید اوْ کان ہناک فصلٌ قریبٌ وحدہٗ اوخاصۃٌ وحدہا یسمّی حدّاً ناقصاً ورسماً ناقصاً ہذا المحصلُ کلامہم وفیہ ابحاثٌ لایسعہا المقامُ۔

ترجمہ:۔ تعریف کے لئے ضروری ہے ایسے امور پر مشتمل ہو جو معرف سے خاص اور اس کا مساوی ہو اس بنا پر جو مساوات کی شرط گزر چکی لہٰذا یہ امر اگر ذاتی ہے تو فصل قریب ہوگا اور اگر عرض ہے تو خاصہ ہوگا۔ لہٰذا پہلی تقدیر پر معرِّف کا نام حد رکھا جائے گا اور دوسری تقدیر پر رسم۔ پھر ان میں سے ہر ایک اگر جنس قریب پر مشتمل ہے تو اس کا نام حد تام اور رسم تام رکھا جائیگا اور اگر جنس قریب پر مشتمل نہیں خواہ جنس بعید پر مشتمل ہے یا وہاں صرف فصل قریب ہے یا خاصہ تو اس کا نام حد ناقص اور رسم ناقص رکھا جائے گا یہ (جو بیان کیا گیا) مناطقہ کے کلام کا خلاصہ ہے اور اس میں ایسی بحثیں ہیں کہ مقام جن کی اجازت نہیں دیتا۔

تشریح:۔ قولہ التعریف لابدلہٗ الخ ـــــ ماقبل میں گذر چکا کہ معرِّف (بالکسر) ایسا امر مساوی ہوتا ہے جو معرَّف (بالفتح) کو خاص کر دیتا ہے یعنی ذاتیات یا عرضیات سے تمیز دے دیتا ہے تو وہ امر اگر ذاتی ہے (جوکہ ذاتیات سے تمیز دیتا ہے) تو فصل قریب ہے اور اگر عرضی ہے (جوکہ عرضیات سے تمیز دیتا ہے) تو خاصہ ہے۔ پہلی تقدیر پر معرف کا نام حد ہے اور دوسری تقدیر پر رسم۔ لیکن حد اس لئے ہے کہ

لغت میں حد کے معنی منع اور نہایۃ شئی کے ہیں اور ذاتی بھی چونکہ دخول غیر سے منع کرتی ہے اس لئے اس کا نام حد رکھا جاتا ہے۔ لیکن رسم، اس لئے کہ رسم شئی اثر شئی ہوا کرتی ہے اور عرض بھی چونکہ معروض کا اثر ہوتا ہے اس لئے اس کا نام رسم رکھا جاتا ہے۔ پھر وہ امر اگر جنس قریب کو شامل ہے تو اس کا نام حد تام اور رسم تام ہے جیسے انسان کی تعریف حیوانِ ناطق اور حیوانِ ضاحک سے کرنا۔ اور اگر وہ امر جنس قریب کو شامل نہیں ہے تو وہ آیا جنس بعید کو شامل ہے یا صرف فصل قریب و خاصہ ہی ہے تو اس کا نام حد ناقص اور رسم ناقص ہے جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق یا صرف ناطق سے اور جسم ضاحک یا صرف ضاحک سے کرنا، لیکن اس کا نام حد اور رسم ہونا تو معلوم ہو چکا لیکن تام اس لئے ہے کہ وہ لغت میں کامل کے معنی میں آتا ہے اور معرف جب جنس قریب کو شامل ہوتا ہے تو حد و رسم کامل ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کا نام ناقص اس لئے ہے کہ جنس قریب کے شامل نہ ہونے کی وجہ سے حد و رسم مکمل نہیں ہو پاتی۔ لہٰذا پتہ چلا کہ حد کا مدار فصل قریب پر ہے اور رسم کا خاصہ پر، اور تام کا جنس قریب پر، نیز یہ بھی کہ معرف کی چار قسمیں ہیں (۱) حد تام (۲) حد ناقص (۳) رسم تام (۴) رسم ناقص۔

قولہ ۲ حداً ـــــ واضح ہو کہ حد صرف مرکب کی ہوتی ہے بسیط کی نہیں لیکن بسیط کی اس لئے نہیں ہوتی ہے کہ حد کے اندر اجزاء ترکیبیہ ہوتے ہیں اور حد کے جو اجزاء ترکیبیہ ہوتے ہیں وہ بعینہٖ محدود کے اجزاء ترکیبیہ ہوتے ہیں فرق صرف اجمال و تفصیل کا ہے اور یہ بسیط کے اندر پایا نہیں جاتا۔ کیونکہ بسیط وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء بالکلیہ نہ ہوں نہ اجمالیہ اور نہ تفصیلیہ، اور حد میں چونکہ اجزاء شئی کو بیان کیا جاتا ہے اس لئے بسیط محدود نہ بن سکے گا اسی وجہ سے واجب تعالیٰ کی حد ناممکن ہے، کیونکہ وہ ذہناً و خارجاً بسیط ہوتا ہے۔ اور حد صرف مرکب کی اس لئے ہوتی ہے کہ مرکب میں اجزاء پائے جاتے ہیں اور تحدید کا دار و مدار بھی اجزاء ہی پر ہوتا ہے۔

قولہ ۳ ان یشتمل الخ ـــــ فصل قریب جو کہ جنس قریب کو شامل ہوتی ہے آیا وہ جنس قریب پر مقدم ہوگی یا مؤخر۔ اس پر یہ اتفاق ہے کہ جنس قریب، فصل قریب پر مقدم ہوگی لیکن اختلاف اس میں ہے کہ اس کی تقدیم وجوبی ہے یا استحسانی۔ بعض کا قول ہے کہ اس کی تقدیم وجوبی ہے لیکن جمہور مناطقہ استحسانی کے قائل ہیں، ان کا استدلال یہ ہے کہ جب پہلے جنس واقع ہوگی تو اس میں ابہام پیدا ہوگا اور اس کے بعد اگر فصل تمیز دے گی تو ذہن میں اس کا وقوع اشد ہوگا کیونکہ انکشاف بعد الابہام سے ذہن میں ایک سرور و لذت پیدا ہوتی ہے لہٰذا جنس کو فصل پر مقدم کرنا مستحسن ہے واجب نہیں۔ کیونکہ جنس کو مؤخر کرنے سے بھی مقصود حاصل ہو جاتا ہے جیسے حیوانِ ناطق کی بجائے ناطق حیوان کہنے سے بھی انسان کی تعریف حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن ہاں البتہ جنس و فصل میں سے ہر ایک کی تقیید وجوبی ہے اس لئے کہ محدود صورت واحدہ ہوتا ہے لہٰذا اگر حد میں تقیید نہ ہو تو محض

کثرت ہی کثرت ہوگی اور حد' محدود پر منطبق نہ ہو پائے گی حالانکہ انطباق ضروری ہے ورنہ حد ہی واقع نہ ہوگی۔

قولہ[۴۱] حدًا تامًا ـــــ واضح ہو کہ حد تام زیادت و نقصان کو قبول نہیں کرتی ـــ یعنی وہ نہ کبھی زائد ہوتی ہے اور نہ کم بلکہ ہمیشہ ایک حالت پر قائم رہتی ہے کیونکہ حد تام شئی کی ان تمام ذاتیات کا نام ہے جس سے شئی موجود ہو جاتی ہے لہذا ان میں سے اگر ایک بھی کم و زائد ہو جائے تو حد تام نہیں کہلائے گی۔ سوال۔ جس طرح حیوانِ ناطق، انسان کی حد تام ہے اسی طرح جسم نامی حساس متحرک بالارادۃ و مدرک للکلی والجزئی بھی انسان کی حد تام ہیں اور ظاہر ہے دوسری تعریف پہلی تعریف سے زائد ہے ـــ جواب۔ زیادت کی دو قسمیں ہیں ایک زیادتِ لفظی دوسری زیادتِ معنوی۔ اور حد تام میں جو زیادت کی نفی ہے وہ زیادتِ معنوی ہے۔ اور انسان کی دوسری تعریف میں جو زیادت ہے وہ زیادتِ لفظی ہے کیونکہ جو معنی پہلی تعریف کا ہے وہی دوسری تعریف کا ہے لہذا جو مراد ہے وہ زائد نہیں جو زائد ہے وہ مراد نہیں فلا اشکال فیہ۔ حاصل یہ کہ حد تام میں زیادتِ لفظی ہو سکتی ہے زیادتِ معنوی نہیں۔ اور حد ناقص میں زیادتِ لفظی کے علاوہ زیادتِ معنوی بھی ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں جنس بعید بمرتبہ واحدہ یا بمراتب کثیرہ یا فصل واحد یا کثیر کے ذکر کرنے کی اجازت ہے۔ اور رسم تام و ناقص میں زیادت و نقصان خواہ لفظی ہو یا معنوی دونوں جائز ہیں کیونکہ شئی کے خواص متعدد و کثیر ہوتے ہیں اس میں تمام خواص کو بیان کر سکتے ہیں اور بعض کو بھی۔

قولہ[۴۲] فصل قریب وحدہٗ الخ ـــــ صرف فصل قریب اور خاصہ سے تعریف کرنا اس کے مسلک پر درست ہے جو تعریف بالمفرد کو جائز قرار دیتا ہے لیکن جو جائز نہیں قرار دیتا اس کے نزدیک درست نہیں اور مصنف چونکہ جائز قرار دینے والوں میں سے ہیں کیونکہ انہوں نے نظر کی تعریف ملاحظۃ المعقول لتحصیل المجہول سے بیان کی ہے ترتیب امور معلومۃ سے نہیں اور ملاحظۃ المعقول مفرد و مرکب دونوں کو عام ہے اس لئے شارح کا یہ کہنا صحیح ہے کہ تعریف صرف فصل قریب اور خاصہ سے ہو سکتی ہے۔

قولہ[۴۳] ہذا تحصل الخ ـــــ یعنی جو مذکور ہوا مناطقہ کی اس دلیلِ حصر کا خلاصہ ہے جو وہ بیان کرتے ہیں کہ تعریف آیا صرف ذاتیات سے ہے یا نہیں۔ اگر صرف ذاتیات سے ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں آیا تمام ذاتیات سے ہے یا بعض ذاتیات سے۔ اگر تمام ذاتیات سے ہے تو حد تام ہے اور اگر بعض ذاتیات سے ہے تو حد ناقص ہے۔ اور اگر تعریف صرف ذاتیات سے نہیں بلکہ عرضیات سے بھی ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ آیا ذاتیات و عرضیات دونوں سے ہے یا صرف عرضیات سے۔ اول رسم تام ہے اور ثانی رسم ناقص۔

قولہ[۴۴] وفیہ ابحاث الخ ـــــ اس عبارت کی مختلف توجیہیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ دلیل حصر

کے حاصل کرنے میں مناطقہ کی ایسی تحقیقات ہیں کہ جن کے بیان کرنے سے کلام طویل ہو جائے گا اور یہ مختصر شرح اس کا متحمل نہیں۔ اور وہ تحقیقات یہ ہیں کہ (۱) معرف مطلوب تصوری کو کس طرح واضح کرتا ہے؟ اور اس کی ذاتیات و عرضیات میں کس طرح عمل کیا جاتا ہے ان میں سے بعض کو بعض پر کس طرح مقدم کیا جاتا ہے؟ (۲) کس وقت تعریف حد تام سے کی جاتی ہے اور کس وقت حد ناقص و رسم وغیرہ سے؟ (۳) تعریف کی اقسام اربعہ آپس میں ذاتیات کے فائدہ دینے اور جمیع ماعدا سے تمیز دینے میں کس کس مرتبہ میں ہوتی ہیں؟۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ معرف اور اس کے اقسام اربعہ کے بیان کرنے میں ایسے اعتراضات و جوابات وارد ہوتے ہیں جن کے بیان کرنے میں کتاب طویل ہو جاتی ہے اور وہ ایک اعتراض یہ کہ حد تام مثلاً حیوان ناطق کا محدود (انسان) پر حمل کرنا صحیح نہیں کیونکہ حمل مغایرت کو چاہتا ہے اور حد تام محدود کا عین ہوتی ہے لہٰذا حد تام کو معرف کی اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں کیونکہ معرف محمول ہوتا ہے اور حد تام محمول نہیں ہوتی۔ جواب: حمل میں اتحاد فی الوجود کے ساتھ تغایر اعتباری ضروری ہے اور یہ حد و محدود میں پایا جاتا ہے کیونکہ حد کے اجزاء تفصیلیہ ہوتے ہیں اور محدود کے اجزاء اجمالیہ اور اجزاء اجمالیہ و تفصیلیہ کے درمیان فرق صرف اجمال و تفصیل کا ہوتا ہے وجود میں دونوں ایک ہوتے ہیں ہکذا الاعتراضات والجوابات الاخری۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ معرف کی تقسیم میں ایسے احتمالات عقلیہ پیدا ہوتے ہیں کہ جن کے بیان کرنے سے بحث طویل ہو جاتی ہے اور یہ مختصر شرح اس کا متحمل نہیں ہے اور وہ احتمالات یہ ہیں کہ کلی کی پانچ قسمیں ہیں (۱) نوع (۲) جنس (۳) فصل (۴) خاصہ (۵) عرض عام اگر جنس و فصل کے اقسام کا خیال کیا جائے تو کلی کی سات قسمیں ہو جائیں گی اور ان ساتوں کے ذریعے اگر کسی شئی کی تعریف کی جائے تو دو حال سے خالی نہیں، آیا انفرادی ہے یا ترکیبی، اگر ترکیبی ہے تو ثنائی یا ثلاثی یا رباعی یا خماسی یا سداسی یا سباعی، اگر انفرادی ہے تو تعریف کی سات قسمیں ہو جائیں گی جن میں سے بعض صحیح اور بعض غیر صحیح ہوں گی، پھر غیر صحیح کبھی عین ہونے کی وجہ سے ہوگی اور کبھی عموم من وجہ ہونے کی وجہ سے اور کبھی عموم مطلق ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر ثنائی ہے تو تعریف کی انچاس ۴۹ قسمیں ہو جائیں گی جو کہ سات کو سات کے ساتھ ضرب دینے سے حاصل ہوتی ہیں۔ اور اگر ثلاثی ہے تو تعریف کی چوبیس سو ایک ۲۴۰۱ قسمیں ہو جائیں گی جو کہ انچاس کو انچاس کے ساتھ ضرب دینے سے حاصل ہوتی ہیں وعلیٰ ہذا قس الیٰ غیر النہایۃ، فانظر الی التفصیلات فی المطولات۔

ولم یعتبروا بالعرض العام

ترجمہ:۔ اور مناطقہ نے تعریف میں عرض عام کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے۔

قوله ولم یعتبروا بالعرض العام قالوا الغرض من التعریف اِمّا الاطلاع علی کنہ المعرف اَو امتیازہ عن جمیع ماعداہ والعرض العام لایفید شیئاً منہما فلذا لم یعتبروہ فی مقام التعریف والظاہر ان غرضہم من ذالک انہ لم یعتبروہ منفرداً واما التعریف بمجموع امور کل واحد منہا عرض عام للمعرف لکن المجموع یخصہ کتعریف الانسان بماشٍ مستقیم القامۃ وتعریف الخفاش بالطائر الولود فہو تعریف بخاصۃ مرکبۃ وہو معتبر عندہم کما صرح بہ بعض المتاخرین۔

ترجمہ:۔ مناطقہ کا قول ہے کہ تعریف سے غرض آیا معرف کی کنہ پر مطلع ہونا ہے یا جمیع ماعدا سے امتیاز کرنا۔ اور عرض عام ان دونوں میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ اس لئے مناطقہ نے مقام تعریف میں اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ اس سے مناطقہ کی غرض یہ ہے کہ انھوں نے تعریف میں عرض عام کا منفرداً اعتبار نہیں کیا ہے اور لیکن جو تعریف ایسے چند امور کے مجموعہ سے ہے جن میں سے ہر ایک معرف کا عرض عام ہے لیکن مجموعہ معرف کو خاص کر دیتا ہے جیسے انسان کی تعریف ماش مستقیم القامۃ سے اور چمگادڑ کی تعریف الطائر الولود سے، تو وہ خاصہ مرکبہ سے تعریف کرنا ہوا جو مناطقہ کے نزدیک معتبر ہے جیسا کہ بعض متاخرین نے اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح:۔ قولہ[۱] قالوا الغرض الخ ـــــ یہ توضیح ہے مصنف کے اس جواب کی جو انھوں نے سوال مقدر کے جواب میں لم یعتبروا الخ فرمایا تھا اور وہ سوال یہ کہ معرف کی بحث میں کلیات خمسہ میں صرف چار کلیوں کو بیان کیا نوع کو محدود میں اور جنس وفصل وخاصہ کو حد میں۔ اور عرض عام کا کوئی ذکر نہیں، آخر ایسا کیوں؟ جواب یہ کہ عرض عام کو اس لئے بیان نہیں کیا کہ حکماء متاخرین کے نزدیک اس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ تعریف سے مقصود دو امروں میں سے ایک ہے، معرف کی حقیقت پر مطلع ہونا یا اس کو جمیع ماعدا سے ممتاز کرنا۔ اور عرض عام ان دونوں میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا کیونکہ مثلاً ماشی سے انسان کی حقیقت پر اطلاع نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ انسان کا عرض ہے۔ اور عرض سے کبھی بھی شئی کی حقیقت معلوم نہیں ہوتی اس لئے کہ وہ صرف ذاتیات کا کام ہے جن سے حقیقت شئی کا ادراک ہوتا ہے۔ اسی طرح ماشی انسان کو جمیع ماعدا سے ممتاز بھی نہیں کرتا ہے کیونکہ ماشی انسان کے علاوہ فرس وغنم وبقر وغیرہ کو بھی شامل ہے۔

قولہ[۲] والظاہر ان غرضہم الخ ـــــ یہ جواب ہے اس اعتراض مقدر کا جو مصنف کے قول ولم یعتبروا الخ پر وارد ہوتا ہے کہ یہ کہنا درست نہیں کہ حکماء متاخرین کے نزدیک عرض عام کا تعریف میں کوئی اعتبار نہیں کیونکہ انھوں نے انسان کی تعریف ماشٍ مستقیم القامۃ اور چمگادڑ کی

تعریف الطائر الولود سے جائز و معتبر قرار دیا ہے بلکہ بعض نے اس کے معتبر ہونے کی تصریح بھی کر دی ہے۔
جواب یہ کہ تعریف دو قسم کی ہوتی ہے ایک انفرادی دوسری انضمامی۔ اور حکماء متاخرین کے نزدیک جو عرض عام کا اعتبار نہیں وہ تعریف انفرادی میں ہے انضمامی میں نہیں کیونکہ تعریف انضمامی میں ہر کوئی جائز قرار دیتا ہے کیونکہ وہ عرض عام اس تقدیر پر نہیں، بلکہ دوسرے کے ساتھ مل کر شئی کا خاصہ ہو جاتا ہے اور خاصہ سے تعریف بلا شبہ جائز ہے مثلاً انسان کی تعریف میں صرف ماشی اس کا عرض عام ہے جو انسان کے علاوہ فرس و غنم وغیرہ کو بھی شامل ہے کیونکہ وہ بھی چلنے والے ہوتے ہیں، اور مستقیم القامۃ بھی اس کا عرض عام ہے جو انسان کے علاوہ شجر کو بھی شامل ہے کیونکہ وہ بھی سیدھی قامت والا ہوتا ہے لیکن جب اس ماشی کو مستقیم القامۃ کے ساتھ ملایا جائے تو اب وہ انسان کا عرض عام نہیں رہتا بلکہ خاصہ ہو جاتا ہے کیونکہ نہ وہ فرس و غنم پر صادق آتا ہے اور نہ شجر پر۔ لیکن فرس و غنم پر اس لئے نہیں کہ وہ ماشی تو ہے لیکن مستقیم القامۃ یعنی سیدھی قامت والا نہیں۔ بلکہ وہ چار پاؤں پر اس طرح رکھا ہوا ہے جیسے ستونوں پر چھت۔ اور لیکن شجر پر اس لئے نہیں کہ وہ مستقیم القامۃ تو ہے لیکن ماشی یعنی چلنے والا نہیں بلکہ ایک جگہ جامد یعنی ٹھہرا ہوا ہے۔ اسی طرح چمگادڑ کی تعریف میں صرف طائر اس کا عرض عام ہے جو چمگادڑ کے علاوہ چیل و کبوتر وغیرہ کو بھی شامل ہے کیونکہ وہ بھی اڑنے والے ہوتے ہیں اور ولود بھی اس کا عرض عام ہے جو چمگادڑ کے علاوہ انسان و فرس کو بھی شامل ہے کیونکہ وہ بھی بچہ دیتے ہیں لیکن جب اسی طائر کو ولود کے ساتھ ملایا جائے تو اب وہ چمگادڑ کا عرض عام نہیں رہتا بلکہ اس کا خاصہ ہو جاتا ہے کیونکہ نہ وہ چیل و کبوتر پر صادق آتا ہے اور نہ انسان و فرس پر۔ لیکن چیل و کبوتر پر اس لئے نہیں کہ وہ طائر یعنی اڑنے والے تو ہیں لیکن ولود یعنی بچہ دینے والے نہیں بلکہ انڈا دینے والے ہیں، اور انسان و فرس پر اس لئے نہیں کہ وہ ولود تو ہیں لیکن طائر نہیں۔

وَقَدْ أُجِيْزَ فِى النَّاقِصِ أَنْ يَكُوْنَ أَعَمَّ كَاللَّفْظِيْ وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهٖ تَفْسِيْرُ مَدْلُوْلِ اللَّفْظِ

ترجمہ: اور تعریف ناقص میں اعم کا ہونا جائز قرار دیا گیا ہے جیسا کہ تعریف لفظی میں اور تعریف لفظی وہ ہے جس سے لفظ کے مدلول کی تفسیر مقصود ہو۔

قولہ وقد اجیز فی الناقص ہذا اشارۃ الی ما اجازہ المتقدمون حیث جوّزوا انہ یجوز التعریف الذاتی الاعم کتعریف الانسان بالحیوان فیکون حدًا ناقصًا او بالعرض العام کتعریفہ بالماشی فیکون رسمًا ناقصًا

بل جوّزوا التعریفَ بالعرضِ الاخصِ ایضاً کتعریفِ الحیوانِ بالضاحک لکنّ المصنف[۲] لم یعتد بہ بزعمہ انّہ التعریف بالاخفیٰ وہو غیرُ جائزٍ اصلاً۔ قولہ کاللفظی[۳] ای کما اُجیزَ فی التعریف اللفظی کونہ اعمّ کقولہم السعدانہ[۴] نبتٌ۔ قولہ تفسیرٌ لدلول اللفظ ای تعیینُ[۵] مسمّیٰ اللفظِ من بین المعانی المخزونۃِ فی الخاطرِ فلیس[۶] فیہ تحصیلُ مجہولٍ من معلومٍ کما فی المعرّفِ الحقیقی فافہم۔

ترجمہ:۔ یہ قول اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جس کو متقدمین نے جائز کہا ہے کیونکہ انھوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ ذاتی اعم سے تعریف جائز ہے جیسے حیوان سے انسان کی تعریف، لہٰذا وہ تعریف حد ناقص ہوگی یا عرض عام سے (تعریف جائز ہے) جیسے ماشی سے انسان کی تعریف۔ لہٰذا وہ تعریف رسم ناقص ہوگی بلکہ انھوں نے عرض اخص سے بھی تعریف کو جائز قرار دیا ہے جیسے ضاحک سے حیوان کی تعریف۔ لیکن مصنف نے اس زعم کی وجہ سے اس کا شمار نہیں فرمایا کہ وہ تعریف بالاخفیٰ ہے اور وہ کبھی بھی جائز نہیں، یعنی جیسے تعریف لفظی میں اس کا اعم ہونا جائز قرار دیا گیا ہے جیسے اہل عرب کا قول ہے کہ سعدانہ ایک گھاس ہے یعنی لفظ کے مسمیٰ کو ان معانی کے درمیان سے متعین کرنا جو ذہن میں موجود ہیں پس اس میں معلوم سے مجہول کی تحصیل نہیں ہے تو غور کیجئے

تشریح:۔ قولہ[۱] ہذا اشارۃ الخ ــــ علماء متقدمین و متاخرین کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ عرض عام سے شئی کی تعریف ہوسکتی ہے یا نہیں؟ متاخرین عدم جواز کے قائل ہیں اور متقدمین جواز کے۔ اس لئے جب مصنف نے فرمایا قد اجیز الخ یعنی عرض عام سے تعریف ناقص جائز ہے تو پتہ چلا کہ یہ متقدمین کا مسلک ہے کیونکہ ان کے نزدیک مطلقاً عام سے تعریف جائز ہے خواہ ذاتی ہو یا عرضی۔ اگر ذاتی ہے (مثلاً انسان کی تعریف صرف حیوان سے) تو حد ناقص ہے اور اگر عرضی ہے (مثلاً انسان کی تعریف ماشی سے) تو رسم ناقص بلکہ انھوں نے عرض خاص سے بھی تعریف کو جائز قرار دیا ہے جیسے حیوان کی تعریف ضاحک سے۔ سوال:۔ لم یعتبر والے مصنف نے متاخرین کے مسلک کو بیان فرمایا ہے اور قد اجیز سے متقدمین کے مسلک کو۔ تو دریافت یہ ہے کہ انھوں نے متاخرین کے مسلک کو کلمۂ قوی یعنی فعل معروف سے اور متقدمین کے مسلک کو کلمۂ تمریض یعنی فعل مجہول سے کیوں تعبیر فرمایا؟ جواب:۔ مصنف کے نزدیک چونکہ متاخرین کا مسلک پسندیدہ ہے کیونکہ اس مسلک پر مقصود تعریف یعنی اطلاع علی الحقیقۃ و امتیاز علی جمیع ماعدا مکمل طور پر حاصل ہوتے ہیں اس لئے انھوں نے اس مسلک کو فعل معروف سے تعبیر فرما کر اس کی قوت کی طرف اشارہ فرمایا اور متقدمین کے مسلک پر مقصود تعریف مکمل طور پر حاصل نہیں ہوتا اس لئے اس کو فعل مجہول سے تعبیر فرما کر اس کے ضعف کی طرف اشارہ فرمایا۔

قولہ[۲] بل جوزوا الخ ــــ شرح میں لفظ عام کو ذاتی و عرضی کی طرف عام کیا گیا ہے اور

خاص کو صرف عرضی کے ساتھ خاص کیا گیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ " ذاتی خاص " سے تعریف کرنا جائز نہیں اور اس کے جائز نہ ہونے کی وجہ غالباً دور کا لازم ہونا ہے کیونکہ مثلاً حیوان کی تعریف اگر انسان سے کی جائے تو حیوان کی معرفت انسان کی معرفت پر موقوف ہوگی کیونکہ حد محدود کی علت ہوا کرتی ہے اور انسان چونکہ حیوان ناطق کو کہا جاتا ہے لہذا انسان کی معرفت بھی حیوان کی معرفت پر موقوف ہوگی کیونکہ کل کی معرفت اجزاء کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے اور کل یہاں انسان ہے لہذا انسان کی معرفت حیوان کی معرفت پر موقوف ہوگی اسی کو دور کہا جاتا ہے جو کہ محال ہے اور یہ محال چونکہ ذاتی خاص سے تعریف کرنے کی تقدیر پر لازم آتا ہے اس لئے ذاتی خاص سے تعریف کرنا محال ہوا کیونکہ مستلزم محال، محال ہوا کرتا ہے۔

قولہ لکن المصنف الخ ــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ جب متقدمین کے نزدیک (عرض عام کی طرح) عرض خاص سے بھی تعریف کرنا جائز ہے تو مصنف نے ان یکون اعم کیساتھ او اخص " کیوں نہیں فرمایا؟ جواب یہ کہ مصنف کے نزدیک عام سے تعریف کرنا پسندیدہ نہیں ہے جیسا کہ ان کے قول فقد اجیز الخ کلمہ تمریض سے ظاہر ہے اور عرض خاص سے تعریف کرنا عرض عام سے تعریف کرنے سے زیادہ بُرا ہے کیونکہ خاص بہ نسبت عام کے اخفیٰ ہوا کرتا ہے اور اخفیٰ سے تعریف بھی جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے مصنف نے عرض خاص کو کانہ لم یکن شیئاً مذکوراً کے درجہ میں رکھ کر چھوڑ دیا۔

قولہ ای کما اجیز الخ ــــ اس سے اس اعتراض مقدر کے جواب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اس سے پہلے جو عام سے تعریف کے جواز و عدم جواز کے بارے میں بحث چل رہی تھی وہ تعریف حقیقی میں تھی، لہذا تعریف حقیقی کی مثال لفظی سے دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ تعریف حقیقی تعریف لفظی کا مغایر ہوتی ہے اور مغایر شئی، شئی کی مثال نہیں ہوتی؟ جواب یہ کہ کاف دو معنوں کیلئے آتا ہے ایک برائے تمثیل اور دوسرا برائے تشبیہ۔ اور یہاں لفظی کے اوپر کاف برائے تشبیہ ہے اور تشبیہ مغایر ہی سے دی جاتی ہے جبکہ دونوں میں علت مشترکہ موجود ہو اور وہ یہاں موجود ہے اور وہ ہے دونوں میں عام سے تعریف کا جائز ہونا۔ کیونکہ جس طرح تعریف لفظی میں عام سے تعریف ہوتا ہے اسی طرح تعریف حقیقی یعنی ناقص میں بھی عام سے تعریف ہوتی ہے۔

قولہ السعدانہ ــــ سعدانہ ایک خار دار گھاس کا نام ہے جس کو اونٹ بڑی خوشی سے کھاتا ہے اور نجد میں وہ کثرت سے پائی جاتی ہے اور نیز مطلق گھاس کو کہا جاتا ہے خواہ وہ سعدانہ ہو یا اس کا غیر۔

قولہ۱۶ ای تعیین مسمی الخ ـــــ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ تعریف لفظی میں معانی مخزونہ میں سے صرف لفظ کے معنی کو متعین کرنا ہوتا ہے یعنی ایک لفظ کے معنی کو دوسرے لفظ کے ذریعہ سمجھا دینا ہوتا ہے جیسے سعدانہ کا علم پہلے سے حاصل ہو لیکن وہ کسی وجہ سے ذہن میں سے نکل گیا ہو تو لفظ نبت (جس کے معنی عام گھاس ہے) سے یاد دہانی کر دینا تعریف لفظی کہلاتا ہے اور یاد دہانی کبھی لفظ عام سے ہوتی ہے جیسا کہ گذرا۔ کبھی ایسے لفظ مرادف سے ہوتی ہے جو سمجھ سے انتہائی قریب ہوتا ہے جیسے غضنفر کا معنی پہلے سے حاصل ہو لیکن وہ کسی وجہ سے ذہول کر گیا ہو تو اسد کے ذریعے یاد دہانی کیجاتی ہے کہ غضنفر اسد کا نام ہے۔

قولہ۱۷ فلیس فیہ تحصیل الخ ـــــ یعنی تعریف لفظی میں معلوم سے مجہول کو حاصل نہیں کیا جاتا کیونکہ اس میں وہ معانی جو ذہن میں مخزون و موجود ہوتے ہیں ان میں سے کسی ایک کو لفظ کیلئے متعین کرنا ہوتا ہے مثلاً غضنفر کے تصور کے وقت ذہن میں فرس وغنم واسد وغیرہ متعدد معنی موجود تھے لیکن یہ متعین نہیں تھا کہ ان میں سے کون سا معنی غضنفر کا ہے تو جب اسد کہا گیا تو سمجھ لیا گیا کہ اس کا معنی اسد ہی ہے دوسرا نہیں۔ لہٰذا اسد غضنفر کی تعریفِ لفظی ہے۔ پس تعریف لفظی اور حقیقی کے درمیان فرق یہ ہوا کہ تعریف لفظی میں لفظ کا معنی پہلے سے معلوم ہوتا ہے صرف اس سے اس معنی معلوم کی توضیح و تبیین مقصود ہوتی ہے۔ اور تعریف حقیقی میں لفظ کا معنی پہلے سے مجہول ہوتا ہے جس کو معلوم کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے جیسے انسان کا معنی پہلے سے نامعلوم تھا جس کو حیوان اور ناطق کے ذریعے (جو کہ پہلے سے معلوم تھے) حاصل کیا جاتا ہے کہ وہ معنی حیوانِ ناطق ہے۔

قولہ۱۸ فافہم ـــــ اس سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ تعریف لفظی آیا مطالبِ تصوریہ میں سے ہے یا تصدیقیہ میں سے۔ ایک جماعت کا کہنا ہے کہ مطالب تصوریہ میں سے ہے ان ہی میں سے مصنف بھی ہیں کیونکہ انھوں نے تعریف لفظی، تفسیر و ایضاح سے فرمائی ہے، اور تفسیر و ایضاح مطالب تصوریہ میں سے ہیں۔ دوسری جماعت کا کہنا ہے کہ وہ مطالب تصدیقیہ میں سے ہے ان ہی میں سے علامہ سید شریف بھی ہیں اور یہی محققین کی رائے بھی ہے لیکن حق مصنف کا مسلک ہے کیونکہ جب کوئی اَلغضنفر موجودٌ کہے اور وہ غضنفر کے معنی کو نہیں سمجھتا تھا تو اس کو یہ بتا دیا جائے کہ غضنفر اسد کا نام ہے تو اس کو صرف غضنفر کا معنی حاصل ہوگا اس کا حکم نہیں۔ ہاں البتہ یہ حکم حاصل ہوگا کہ یہ لفظ اس معنی کیلئے موضوع ہے لیکن لفظ کا موضوع ہونا مباحثِ لغویہ میں سے ہے منطقیہ میں سے نہیں۔ اور کلام مباحثِ منطقیہ میں ہے۔

فصلٌ فی التصدیقات اَلقضیۃُ قولٌ یحتمِلُ الصِّدقَ والکذبَ فاِن کانَ الحکمُ فیھا بثبوتِ شیءٍ اَوْ نفیہٖ عنہ فحملیۃٌ موجبۃٌ اَوْ سالبۃٌ

ترجمہ:- یہ فصل تصدیقات کے بیان میں ہے۔ قضیہ وہ قول ہے جو صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہے تو اگر اس میں ایک شئی کے ثبوت کا حکم دوسری شئی کیلئے یا ایک شئی کی نفی کا حکم دوسری شئی سے ہے تو قضیہ حملیہ ہے (خواہ) موجبہ ہو یا سالبہ۔

قولہ القضیۃ قولٌ القولُ فی عرفِ ہذا الفنِّ یقالُ للمرکبِ سواءٌ کان مرکباً معقولاً اَوْ ملفوظاً فالتعریفُ یشتمل القضیۃَ المعقولۃَ والملفوظۃَ۔ قولہ یحتمل الصدق اَلصدقُ ہُوَ المطابقۃُ للواقعِ والکذبُ ہوَ اللامطابقۃُ لہٗ وہذا المعنیٰ لا یتوقّفُ معرفتہٗ علیٰ معرفۃِ الخبرِ والقضیۃِ فلا یلزم الدورُ

ترجمہ:- قول اس فن کے عرف میں مرکب کو کہا جاتا ہے خواہ مرکب معقول ہو یا ملفوظ۔ لہٰذا یہ تعریف قضیہ معقولہ وملفوظہ دونوں کو شامل ہے۔ صدق وہ واقع کے مطابق ہونا ہے اور کذب وہ واقع کے مطابق نہ ہونا ہے اور اس معنی کی معرفت خبر و قضیہ کی معرفت پر موقوف نہیں ہے لہٰذا دور لازم نہ ہوگا۔

تشریح:- بیانہٗ القضیۃ ـــــ معرف کے بیان سے فراغت کے بعد اب حجت کے بیان کو شروع کیا جاتا ہے لیکن حجت چونکہ قضایا کے بیان پر موقوف ہے اس لئے سب سے پہلے قضیہ کی تعریف بیان کی جاتی ہے کہ قضیہ وہ قول ہے جو صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہے جیسے "زیدٌ قائمٌ" میں زید کے قیام وعدم قیام دونوں کا احتمال ہے۔ اس تعریف میں قول بمنزلہ جنس ہے جو اقوال تامہ و ناقصہ سب کو شامل ہے اور یحتمل الصدق والکذب بمنزلہ فصل ہے جس سے تمام اقوال ناقصہ خارج ہیں کیونکہ ان میں صدق وکذب کا احتمال نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ صدق وکذب کا احتمال اس میں ہوتا ہے جس میں نسبت تامہ ہو اور اقوال ناقصہ میں نسبت تامہ نہیں بلکہ ناقصہ ہوتی ہے نیز اس سے تمام انشاء مثلاً امر، نہی، استفہام وغیرہ بھی خارج ہیں کیونکہ احتمال صدق وکذب اس میں ہوتا ہے جس میں شئی کی حکایت ہو اور انشاء میں شئی کی حکایت نہیں بلکہ ایجاد ہوتا ہے جیسے صلِّ ولا تسرق میں صلوٰۃ اور عدم سرقہ کے حکم کا ایجاد ہے حکایت نہیں۔ اور بعض مصنفین مثلاً صاحب شمسیہ علامہ نجم الدین عمر نے قضیہ کی دوسری

تعریف یہ بیان کی ہے کہ قضیہ وہ قول ہے جس کے کہنے والے کو اس قول میں سچا یا جھوٹا کہہ سکیں جیسے زیدٌ جالسٌ میں قائل کو سچ یا جھوٹ دونوں سے متصف کیا جا سکتا ہے، فرق دونوں تعریف میں یہ ہے کہ پہلی تعریف میں صدق وکذب بالذات قضیہ کی صفت ہیں اور دوسری تعریف میں بالذات قائل کی صفت ہیں اور قضیہ کی بالتبع۔ دونوں میں سے دوسری تعریف زیادہ عمدہ ہے، اس لئے کہ پہلی تعریف میں دور لازم آتا ہے اور دور باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا تعریف ہی باطل ہوئی۔ لیکن دور اس لئے لازم آتا ہے کہ اس تعریف میں صدق وکذب حقیقۃً قضیہ کی صفت ہیں اور قضیہ وہ ہے جو صدق وکذب کا احتمال رکھے۔ لہذا قضیہ کا سمجھنا صدق وکذب پر موقوف ہوا اور صدق وکذب کا سمجھنا خبر وقضیہ پر موقوف ہے کیونکہ صدق خبر کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور کذب خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے اور خبر ہی کو قضیہ کہا جاتا ہے لہذا صدق وکذب کا سمجھنا خبر وقضیہ پر موقوف ہوا اور قضیہ موقوف علیہ، حالانکہ قضیہ پہلے موقوف تھا لہذا لازم آیا کہ قضیہ موقوف علیہ بھی ہو اور موقوف بھی۔ اور موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوا کرتا ہے لہذا قضیہ اپنے آپ پر مقدم ہوا، اسی کو دور کہا جاتا ہے۔ اور یہ دوسری تعریف میں لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ اس میں صدق وکذب قائل کی صفت ہیں قضیہ کی نہیں، اس لئے یہ تعریف زیادہ عمدہ ہے۔ اگرچہ پہلی تعریف بھی بتاویل صحیح ہو سکتی ہے جیسا کہ آگے شرح میں الصدق ہو المطابقۃ سے بیان کیا جائے گا لیکن چونکہ تاویل میں تکلف ہے اس لئے وہ زیادہ عمدہ نہیں۔

متن میں تصدیقات کو جمع کے صیغے کے ساتھ لانے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ تصدیق کے متعدد انواع ہیں اور وہ یہ ہیں (١) ظن (٢) تقلید (٣) جہل مرکب (٤) جزم (٥) یقین۔ اس مقام پر تصدیقات کے بجائے حجت کو بیان کرنا زیادہ اولی تھا کہ منطق کا موضوع حجت ہے اور اس فن میں اسی کے احوال سے بحث کی جاتی ہے۔ اور تصدیقات اگرچہ یہ بھی حجت ہو لیکن اس سے عام ہو کیونکہ حجت وہ معلومات تصدیقیہ ہے جن سے مجہولات تصدیقیہ حاصل ہوں۔ اور تصدیقات عام ہو خواہ معلومات تصدیقیہ سے مجہولات تصدیقیہ حاصل ہوں یا نہ ہوں۔ اور عام کے ضمن میں خاص کا بھی ذکر ہوتا ہے لیکن بالتبع۔ اور یہاں اس کا ذکر بالذات مقصود ہے اور اس لئے بھی کہ ماقبل میں معرف کا ذکر ہے تصورات کا نہیں اور معرف کے مقابل حجت ہی آتی ہے تصدیقات نہیں۔

قولہ ٢ القول فی عرف الخ ـــــ یہ جواب ہے اس اعتراض مقدر کا کہ تعریف میں قول درست نہیں ہے اس لئے کہ قول لغت میں صرف مرکب ملفوظ کو کہا جاتا ہے

اور قضیہ مرکب ملفوظ و معقول دونوں ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ قول اگرچہ لغت میں صرف مرکب ملفوظ کو کہا جاتا ہے لیکن اس فن کی اصطلاح میں قول سے مراد عام ہے خواہ مرکب ملفوظ ہو یا معقول۔

قولہ[۳] الصدق ہو المطابقۃ الخ ـــــ یہ اس اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ قضیہ کی یہ تعریف دوری ہے یعنی اس سے دور لازم آتا ہے جیسا کہ القضیۃ کی تشریح میں گذرا۔ جواب کا حاصل یہ کہ قضیہ صدق وکذب پر موقوف تو ہے لیکن صدق وکذب قضیہ پر موقوف نہیں۔ کیونکہ صدق وکذب کی تعریف وہ نہیں جو کہ مذکور ہوئی بلکہ صرف واقع کے مطابق ولا مطابق ہونا ہے لہذا اس سے دور لازم نہیں آئے گا۔ سوال:۔ مطابقت، لامطابقت فعل (لغوی) ہے اور فعل کیلئے فاعل کا ہونا ضروری ہے اور اس کا فاعل خبر و قضیہ ہے لہذا دور تا ہنوز باقی ہے۔ جواب:۔ مطابقت ولامطابقت کا فاعل حقیقۃً خبر و قضیہ نہیں بلکہ نسبت تامہ ہے کیونکہ مطابقت ولامطابقت حقیقۃً اسی نسبت تامہ سے پیدا ہوتی ہے اور قضیہ چونکہ اس نسبت کو شامل ہوتا ہے اس لئے اس کو مجازاً فاعل کہہ دیا جاتا ہے۔

وَيُسَمَّى الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ مَوْضُوعًا وَالْمَحْكُومُ بِهٖ مَحْمُولًا وَالدَّالُّ عَلَى النِّسْبَةِ رَابِطَةً

ترجمہ:۔ اور محکوم علیہ کا نام موضوع اور محکوم بہ کا نام محمول رکھا جاتا ہے اور دال علی النسبۃ کا نام رابطہ رکھا جاتا ہے۔

قولہ موضوعاً[۱] لانہ وضع وعین لیحکم علیہ قولہ محمولاً لانہ امر جعل محمولاً لموضوعہ۔ قولہ والدال علی النسبۃ[۲] ای اللفظۃ المذکورۃ فی القضیۃ الملفوظۃ التی تدل[۳] علی النسبۃ الحکمیۃ تسمی رابطۃ تسمیۃ الدال باسم المدلول فان الرابطۃ حقیقۃ ہو النسبۃ الحکمیۃ وفی قولہ والدال علی النسبۃ اشارۃ الی ان الرابطۃ اداۃ لدلالتہا علی النسبۃ التی ہو معنی حرفی غیر مستقل واعلم ان الرابطۃ قد تذکر فی القضیۃ قد تحذف فالقضیۃ علی الاول تسمی ثلاثیۃ وعلی الثانی ثنائیۃ۔

ترجمہ:۔ موضوع اس لئے ہے کہ وہ وضع وتعین کیا جاتا ہے تاکہ اس پر حکم لگایا جائے، محمول اس لئے ہے کہ وہ ایسا امر ہے جو اپنے موضوع پر حمل کیا جاتا ہے یعنی وہ لفظ جو قضیہ ملفوظہ

میں مذکور ہو، جو نسبت حکمیہ پر دلالت کرتا ہے اس کا نام رابطہ رکھا جاتا ہے۔ تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قبیل سے اس لئے کہ رابطہ حقیقۃً نسبت حکمیہ ہے اور مصنف کے قول والدال علی النسبۃ میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ رابطہ ادات ہے، اس لئے کہ وہ اس نسبت پر دلالت کرتا ہے جو معنیٔ حرفی غیر مستقل ہے اور معلوم کیجئے کہ رابطہ کبھی قضیہ میں مذکور ہوتا ہے اور کبھی محذوف۔ لہٰذا پہلی تقدیر پر قضیہ کا نام ثلاثیہ رکھا جاتا ہے اور دوسری تقدیر پر ثنائیہ۔

تشریح:۔ قولہ لانہ وضع الخ ـــــ قضیہ کی تعریف کے بعد ماقبل میں اس کی تقسیم یہ بیان کی گئی تھی کہ اگر اس میں ایک شی کے ثبوت کا حکم کسی دوسری شی کے لئے ہے یا ایک شی کی نفی کا حکم کسی دوسری شی سے ہے تو وہ قضیہ حملیہ ہے۔ لہٰذا قضیہ حملیہ کی دو قسمیں ہوئیں (۱) موجبہ (۲) سالبہ۔ موجبہ وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں ایک شی کے ثبوت کا حکم دوسری شی کیلئے ہو جیسے زیدٌ عالمٌ میں زید کے عالم ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ اور سالبہ وہ قضیہ ہے جس میں ایک شی کی نفی کا حکم دوسری شی سے ہو جیسے بکرٌ لیس بجاہل میں بکر سے جاہل ہونے کی نفی کا حکم لگایا گیا ہے۔ اور قضیہ حملیہ خواہ موجبہ ہو یا سالبہ، اس میں ایک جزء تو وہ ہے جس کیلئے ثبوت یا نفی کا حکم لگایا گیا ہے جس کا نام محکوم علیہ ہے، اور دوسرا جزء وہ ہے جس کے ثبوت یا نفی کا حکم لگایا جاتا ہے جس کا نام محکوم بہ ہے جیسے زیدٌ عالمٌ میں زید کے عالم ہونے کا حکم لگایا گیا ہے لہٰذا زید محکوم علیہ ہے اور عالم محکوم بہ اور بکر لیس بجاہل میں بکر سے جاہل ہونے کی نفی کا حکم لگایا گیا ہے لہٰذا بکر محکوم علیہ ہے اور جاہل محکوم بہ ـــ اور محکوم علیہ کا دوسرا نام موضوع بھی ہے کیونکہ موضوع وہ ہے جس کی وضع و تعیین کی گئی ہو، اور محکوم علیہ بھی ایسا ہی ہے جس کی وضع و تعیین کی جاتی ہے تاکہ اس پر کسی دوسری شی کے ثبوت یا نفی کا حکم لگایا جائے۔ اسی طرح محکوم بہ کا بھی دوسرا نام محمول ہے کیونکہ محمول وہ ہے جس کا حمل کیا گیا ہو اور محکوم بہ بھی موضوع پر حمل کیا جاتا ہے لہٰذا مناسبت ظاہر ہے۔ واضح ہو کہ قضیہ حملیہ کو شرطیہ پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ حملیہ جزء اور مفرد کے مرتبہ میں ہے اور شرطیہ کل اور مرکب کے مرتبہ میں ہے، اور جزء اور مفرد، کل اور مرکب پر طبعی طور پر مقدم ہوتا ہے اس لئے قضیہ حملیہ کو تعریف و تقسیم میں شرطیہ پر مقدم کیا گیا۔

قولہ ای اللفظۃ المذکورۃ الخ ـــــ قضیہ کی دو قسمیں ہیں ایک معقولہ اور دوسری ملفوظہ۔ اور قضیہ معقولہ جس طرح تین اجزاء (۱) موضوع (۲) محمول (۳) نسبت حکمیہ سے مرکب ہوتا ہے اسی طرح قضیہ ملفوظہ بھی تین اجزاء (۱) موضوع (۲) محمول (۳) رابطہ سے مرکب ہوتا ہے کیونکہ قضیہ ملفوظہ دال ہے اور معقولہ مدلول۔ اور جب مدلول کے تین اجزاء ہیں تو ظاہر ہے دال کے بھی تین اجزاء ہوں گے اور اس میں تین اجزاء کا ہونا متقدمین کے نزدیک ہے لیکن متاخرین قضیہ کے چار اجزاء مانتے ہیں تین تو وہی ہیں جو مذکور ہوئے اور ایک نسبت تقییدیہ ہے اور یہ اس کے اجزاء خارجیہ ہیں کیونکہ شی کے اجزاء خارجیہ

وہ ہوتے ہیں جن کا وجود آپس میں متقدم نہ ہو اور ہر ایک کا حمل دوسرے پر یا شی پر درست نہ ہو جیسے جدار یا سقف میں سے ہر ایک کا حمل دوسرے پر یا بیت پر درست نہیں ہے۔ اسی طرح قضیہ کے اجزاء ہیں کہ ہر ایک کا حمل دوسرے پر یا قضیہ پر درست نہیں۔

قولہ تدل علی النسبۃ الخ ـــــ یعنی قضیہ ملفوظہ میں جو لفظ نسبت حکمیہ پر دلالت کرتا ہے اس کا نام رابطہ ہے جیسے زیدٌ ھُوَ عالمٌ میں (زید موضوع اور عالم محمول) لفظ ھُوَ رابطہ ہے جو نسبت حکمیہ ایجابیہ پر دلالت کرتا ہے۔ اور بکرٌ لیس بجاہل میں (بکر موضوع اور جاہل محمول) لفظ لیس رابطہ ہے جو نسبت حکمیہ سلبیہ پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس لفظ کو رابطہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ رابطہ ربط و تعلق پیدا کرنے والے کو کہا جاتا ہے اور یہ لفظ بھی ایسی شی پر دلالت کرتا ہے جو موضوع و محمول کے درمیان ربط و تعلق پیدا کر دیتا ہے لہذا اس کا نام رابطہ تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قبیل سے ہے یعنی جو مدلول کا نام تھا وہی دال کا نام رکھ دیا گیا۔ سوال:۔ اردو و فارسی میں نسبت حکمیہ ایجابیہ و سلبیہ پر دلالت کرنے کیلئے کون سا لفظ ہے؟ جواب:۔ اردو میں لفظ "ہے" اور فارسی میں لفظ "است" نسبت حکمیہ پر دلالت کرتا ہے جیسے اللہ سبحانہ موجود ہے۔ دین محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) حق است میں لفظ "ہے" اور "است" نسبت حکمیہ پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح اردو میں لفظ "نہیں" اور فارسی میں لفظ "نیست" نسبت حکمیہ سلبیہ پر دلالت کرتا ہے جیسے رسول غیب پر بخیل نہیں، اور دزدی جائز نیست میں لفظ "نہیں" اور "نیست" نسبت حکمیہ سلبیہ پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ اشارۃ الی الخ ـــــ یعنی مصنف کے قول "والدال علی النسبۃ" سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ رابطہ حرف و ادات ہوتا ہے کیونکہ اس کی دلالت نسبت حکمیہ پر ہوتی ہے اور نسبت حکمیہ معنی حرفی غیر مستقل ہے اور ثابت ہے کہ جب مدلول معنی حرفی ہو تو دال بھی معنی حرفی ہوتا ہے۔ لہذا رابطہ معنی حرفی پر دلالت کرنے کی وجہ سے حرف و ادات ہوگا۔ سوال:۔ قضیہ چونکہ موضوع و محمول اور نسبت حکمیہ سے مرکب ہوتا ہے اگر معقولہ ہو اور رابطہ سے مرکب ہوتا ہے اگر ملفوظہ ہو، لہذا اگر نسبت حکمیہ اور رابطہ معنی حرفی غیر مستقل ہو تو پورے قضیہ کا غیر مستقل ہونا لازم آئے گا کیونکہ موضوع و محمول مستقل ہیں اور نسبت حکمیہ یا رابطہ غیر مستقل اور جو مستقل و غیر مستقل سے مرکب ہو وہ غیر مستقل ہوتا ہے لہذا قضیہ غیر مستقل ہوا حالانکہ یہ بداہتہً عقل کے خلاف ہے۔ جواب:۔ مستقل و غیر مستقل کا مجموعہ غیر مستقل اس وقت ہوتا ہے جبکہ دونوں ملتفت الیہ و ملحوظ الیہ بالذات ہوں اور قضیہ میں ایسا نہیں، کیونکہ اس میں موضوع و محمول ملتفت الیہ بالذات ہوا کرتے ہیں اور نسبت حکمیہ یا رابطہ ملتفت الیہ بالتبع۔

قولہ ان الرابطۃ قد تذکر الخ ــــ یعنی قضیہ ملفوظہ میں کبھی رابطہ مذکور ہوتا ہے جیسے زیدٌ ھُوَ عالمٌ میں رابطہ لفظ ھُوَ مذکور ہے جو نسبت حکمیہ ایجابیہ پر دلالت کرتا ہے۔ اور کبھی رابطہ مذکور نہیں ہوتا جیسے زیدٌ عالمٌ میں رابطہ لفظ ھُوَ ہے جو مذکور نہیں۔ لہٰذا اگر رابطہ مذکور ہو تو اس قضیہ کا نام ثلاثیہ ہے کیونکہ وہ تین اجزاء پر مشتمل ہے۔ اور اگر رابطہ مذکور نہ ہو تو اس قضیہ کا نام ثنائیہ ہے کیونکہ وہ دو اجزاء پر مشتمل ہے۔

وَقَدِ اسْتُعِيْرَ لَهَا هُوَ

ترجمہ ــــ اور رابطہ پر دلالت کرنے کیلئے لفظ ھُوَ کو مستعار کر لیا گیا ہے۔

قولہ وقد استعیر لہا اعلم انّ الرابطۃ تنقسم الی زمانیۃ تدلّ علی اقتران النسبۃ الحکمیۃ باحد الازمنۃ الثلاثۃ وغیر زمانیۃ بخلاف ذالک و ذکر الفارابی انّ الحکمۃ الفلسفیۃ لمّا نقلت من اللغۃ الیونانیۃ الی العربیۃ وجدا لقوم انّ الرابطۃ الزمانیۃ فی لغۃ العرب ھی افعال الناقصۃ و لکن لم یجدوا فی تلک اللغۃ رابطۃً غیر زمانیۃ تقوم مقام ھست فی الفارسیۃ واستن فی الیونانیۃ فاستعاروا للرابطۃ الغیر الزمانیۃ لفظۃ ھُوَ و ھی و نحوھما مع کونہما فی الاصل اسماء لا ادوات فہذا ما اشار الیہ المصنّف بقولہ و قد استعیر لہا ھو و قد یذکر للرابطۃ الغیر الزمانیۃ اسماءٌ مشتقۃٌ من الافعال الناقصۃ نحو کائن و موجود فی قولنا زیدٌ کائنٌ قائماً او امیرٌ موجودٌ شاعراً

ترجمہ ــــ معلوم کیجئے کہ رابطہ ایسے زمانے کی طرف منقسم ہوتا ہے جو نسبت حکمیہ کا تینوں زمانوں میں سے کسی ایک کے ساتھ اقتران پر دلالت کرتا ہے اور رابطہ غیر زمانیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے جو زمانیہ کے خلاف ہے اور حکیم فارابی نے ذکر کیا ہے کہ حکمت فلسفیہ جب لغت یونانیہ سے عربیہ کی طرف منتقل ہوئی تو قوم نے لغت عرب میں افعال ناقصہ کو رابطہ زمانیہ پایا لیکن انھوں نے اس لغت عرب میں کوئی ایسا رابطہ غیر زمانیہ نہیں پایا جو لغت فارسیہ کے ہست اور لغت یونانیہ کے استن کے قائم مقام ہو سکے تو انھوں نے رابطہ غیر زمانیہ کے لئے لفظ ھُوَ اور ھِیَ اور ان کی مثل کو استعارہ کر لیا حالانکہ وہ اصل میں اسماء ہیں ادوات نہیں پس یہ تفصیل ہے اس کی جس کی طرف مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے قول و قد استعیر لہا ھو سے اشارہ فرمایا اور کبھی رابطہ غیر زمانیہ کیلئے ان اسماء کو ذکر کیا جاتا ہے جو افعال ناقصہ سے مشتق ہیں جیسے کائنٌ اور موجودٌ

جیسے اس قول میں زیدٌ کائنٌ قائماً اور امیر من موجودٌ شاعراً۔

تشریح :۔ بیشانہ نرقد استعیر ـــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ مصنف کے قول دالٌ علی النسبۃ سے اشارہ ہے کہ رابطہ ادات ہوتا ہے اس لئے کہ یہ نسبت حکمیہ پر دلالت کرتا ہے اور نسبت حکمیہ معنی حرفی غیر مستقل ہے اور جو معنی حرفی غیر مستقل پر دلالت کرے وہ بھی غیر مستقل ہوتا ہے حالانکہ مثال مذکور زیدٌ ہُوَ عالمٌ میں ہو رابطہ ہے لیکن غیر مستقل نہیں مستقل ہے کیونکہ وہ اسم ہے اور اسم مستقل ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ لفظ اگرچہ اصل وضع کے اعتبار سے مستقل ہے لیکن چونکہ اس کو رابطہ کیلئے استعارہ کر لیا گیا ہے اس لئے غیر مستقل ہو گیا اور مستقل و غیر مستقل کا کلمۂ واحدہ میں جمع ہونا کوئی برا نہیں ہے کیونکہ یہاں اختلافِ جہت ہے اور اختلافِ جہت سے کلمۂ واحدہ میں نقیضین کا اجتماع محال نہیں ہوتا ـــ جیسا کہ شخص واحد میں ابوّت و بنوّت کا اجتماع محال نہیں ہے کہ باپ ہونا ماتحت کے اعتبار سے ہے اور بیٹا ہونا مافوق کے اعتبار سے۔ واضح ہو کہ ہُوَ سے مراد یہاں صرف ہُوَ نہیں بلکہ اس کے تمام صیغے مثلاً ہما، ہم وغیرہ ہیں اور یہ جو کہا گیا کہ رابطہ کیلئے لفظ ھو وغیرہ کا استعارہ کر لیا گیا ہے جمہور مناطقہ کے نزدیک ہے لیکن بعض مناطقہ کے نزدیک رابطہ وہ حرکات اعرابیہ ہے جو موضوع و محمول پر لاحق ہوتی ہیں لہٰذا ان کے نزدیک رابطہ کے حذف و ذکر کا مدار موضوع و محمول کے بالفعل معرب و مبنی ہونے پر ہے کہ موضوع و محمول اگر بالفعل معرب ہیں جیسے زیدٌ قائمٌ میں تو رابطہ مذکور ہے اور اگر بالفعل معرب نہیں جیسے مَن، اَنتَ وغیرہ میں تو رابطہ محذوف ہے لہٰذا اس مسلک پر قضیہ ثلاثیہ وہ ہوگا جس کے موضوع و محمول بالفعل معرب ہوں اور جس کے بالفعل معرب نہیں وہ قضیہ ثنائیہ ہے لیکن جمہور کے نزدیک قضیہ ثلاثیہ (جیسا کہ گذرا) وہ ہے جس میں لفظ ھو وغیرہ مذکور ہو جیسے زیدٌ ہو قائمٌ میں اور قضیہ ثنائیہ وہ ہے جس میں لفظ ہُوَ وغیرہ محذوف ہو جیسے زیدٌ قائمٌ میں۔ اور جمہور اکثر قضیہ ثنائیہ ہی کو استعمال کرتے ہیں کیونکہ حرکات اعرابیہ اگرچہ ان کے نزدیک رابطہ نہیں لیکن رابطہ پر التزاماً دلالت کرتی ہیں کیونکہ اعراب کی اصل وضع معانی معتورہ یعنی فاعلیت، مفعولیت، اضافت کیلئے ہوا کرتی ہے اور رابطہ کیلئے ہونا اصل وضع سے خارج ہے

قولہ اعلم ان الرابطۃ الخ ـــــ اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے کہ گذشتہ بیان سے معلوم ہوا کہ رابطہ صرف لفظ ہُوَ اور بقیہ ضمائر ہیں حالانکہ افعال ناقصہ بھی رابطہ کیلئے مستعمل ہوتے ہیں۔ حاصل ازالہ یہ کہ رابطہ کی دو قسمیں ہیں ایک زمانیہ اور دوسری غیر زمانیہ۔ زمانیہ وہ رابطہ ہے جو نسبت حکمیہ کا تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے اقتران پر دلالت کرے جیسے افعال ناقصہ۔ اور غیر زمانیہ وہ ہے جو زمانیہ کے برخلاف ہو یعنی وہ رابطہ ہے جو نسبت حکمیہ کا تینوں زمانوں میں سے

کسی ایک زمانہ کے اقتران پر دلالت نہ کرے جیسے ہُوَ اور بقیہ ضمائر۔ لہٰذا پہلے جس رابطہ کو بیان کیا گیا وہ رابطہ غیر زمانیہ ہے اور پہلے صرف اس کو اس لئے بیان کیا گیا کہ وہاں استعارہ کا ذکر تھا اور استعارہ صرف رابطہ غیر زمانیہ کا کیا جاتا ہے زمانیہ کا نہیں جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

قولہ ذکر الفارابی الخ ـــــ چونکہ ضمائر کا استعارہ کیا گیا ہے اور استعارہ کیلئے چار چیزیں درکار ہیں ایک مستعیر یعنی استعارہ کرنے والا، دوسری مستعار یعنی جس کا استعارہ کیا گیا ہو، تیسری مستعار منہ یعنی جس سے استعارہ کیا گیا ہو، چوتھی عجز وافتقار اور یہ متن میں مذکور نہیں، اس لئے شارح ان کو بیان کرنے کیلئے ابونصر فارابی کا قول نقل کرتے ہیں کہ فارابی نے یہ ذکر کیا ہے کہ حکمت فلسفہ کو جب لغتِ عربیہ کی طرف نقل کی گئی تو قوم نے لغت عربیہ میں رابطہ زمانیہ کیلئے افعال ناقصہ کو پایا لیکن رابطہ غیر زمانیہ کیلئے کوئی ایسا لفظ نہیں جو لغت فارسیہ کے ہست اور لغت یونانیہ کے استن کے قائم مقام ہو سکے تو انھوں نے رابطہ غیر زمانیہ کیلئے لفظ ھو، ھما، وغیرہ کا استعارہ کیا حالانکہ وہ اصل میں اسماء ہیں ادوات نہیں لہٰذا قوم (ناقل) مستعیر ہوئی اور کلمہ ہُوَ ہُما وغیرہ مستعار منہ اور ان لوگوں کا کلام عرب میں رابطہ غیر زمانیہ کا نہ پانا عجز وافتقار۔

قولہ ہی الافعال الناقصۃ الخ ـــــ افعال ناقصہ کی دو قسمیں ہیں ایک وجودیہ دوسری عدمیہ۔ وجودیہ جیسے کانَ، صارَ، ظلَّ، باتَ، اصبحَ، امسیٰ وغیرہ۔ اور عدمیہ جیسے مازال، ما انفکّ، مابرحَ وغیرہ اور افعال ناقصہ کہ جن کو رابطہ قرار دیا گیا ہے وہ صرف وجودیہ ہیں عدمیہ نہیں اور نہ ہی مطلق ناقصہ، جیسا کہ شارح کے کلام سے ظاہر ہے لہٰذا افعال ناقصہ کے اوپر "الف لام" عہد خارجی کا ہے جس سے وجودیہ مراد ہیں۔

قولہ اُمَیرِس ـــــ امیرس ضمِ اول، فتح ثانی، سکون ثالث کے ساتھ ایک مرد کا نام ہے مثال اول کا معنی زید کھڑا ہے اور مثال ثانی کا معنی امیرس شاعر ہے۔

وَالّا فَشَرطِيَّةٌ وَيُسَمّٰى الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مُقَدَّمًا وَّالثَّانِيْ تَالِيًا۔

ترجمہ:ـــ ورنہ شرطیہ ہے اور اس کے جزء اول کا نام مقدم رکھا جاتا ہے اور جزء ثانی کا تالی۔

قولہ والا فشرطیۃ اَی وان لم یکن الحکمُ بثبوتِ شیءٍ لشیءٍ اَو نفیہ عنہ فالقضیۃُ شرطیۃٌ سواءٌ کان الحکمُ فیہا بثبوتِ نسبۃٍ علی تقدیرِ نسبۃٍ اُخریٰ اَو نفی ذٰلک الثبوتِ اَو بالمنافاۃ بین النسبتین

أو سلب تلك المنافاة فالاولىٰ شرطيةٌ متصلةٌ والثانية شرطيةٌ منفصلةٌ واعلم أنّ حصر القضية في الحملية والشرطية على ما قرره المصنف عقليٌّ دائرٌ بين النفي والاثبات و أمّا حصر الشرطية في المتصلة و المنفصلة فاستقرائيّ قوله مقدما لتقدمه في الذكر قوله تاليا لتلوه عن الجزء الاوّل

ترجمہ: یعنی اگر کسی شی کے ثبوت کا حکم کسی شی کیلئے یا کسی شی کی نفی کا حکم کسی شی سے نہ ہو تو قضیہ شرطیہ ہے خواہ اس میں نسبت کا ثبوت یا اس ثبوت کی نفی کا حکم دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر ہو یا دونوں نسبتوں کے درمیان منافاۃ یا سلب منافات کا حکم ہو تو پہلا قضیہ شرطیہ متصلہ ہے اور دوسرا قضیہ شرطیہ منفصلہ۔ اور آپ معلوم کیجئے کہ قضیہ کا حملیہ اور شرطیہ میں اس طور پر حصر کرنا جس طور پر مصنف نے تقریر فرمائی ہے عقلی ہے جو نفی واثبات کے درمیان دائر ہے۔ اور لیکن شرطیہ کا متصلہ ومنفصلہ میں حصر کرنا استقرائی ہے (مقدم اس لئے نام رکھا گیا) کہ ذکر میں وہ مقدم ہوتا ہے (تالی اس لئے نام رکھا گیا) کہ وہ جزء اول کے پیچھے اور اس کے بعد ہوتی ہے۔

تشریح: قولہ ای وان لم یکن الخ ــــ یعنی اگر قضیہ میں ایک شی کے ثبوت کا حکم کسی دوسری شی کیلئے یا ایک شی کی نفی کا حکم کسی دوسری شی سے نہ ہو تو وہ قضیہ شرطیہ ہے یعنی قضیہ شرطیہ وہ ہے جس میں یہ حکم لگایا جائے کہ ایک نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر دوسری نسبت ثابت یا منفی ہے یا یہ حکم لگایا جائے کہ دونوں نسبتوں کے درمیان تنافی یا لاتنافی ہے۔ اس سے قضیہ شرطیہ کی اقسام اربعہ یعنی (۱) متصلہ موجبہ (۲) متصلہ سالبہ (۳) منفصلہ موجبہ (۴) منفصلہ سالبہ اور ان کی تعریف بھی معلوم ہو گئی کہ اگر قضیہ میں یہ حکم لگایا جائے کہ ایک نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر دوسری نسبت ثابت ہے تو وہ شرطیہ متصلہ موجبہ ہے جیسے اِن کانت الشمس طالعةً فالنهارُ موجودٌ میں آفتاب کیلئے طلوع کی نسبت کا ثبوت فرض کرنے پر نہار کیلئے وجود کی نسبت کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہے۔ اور اگر یہ حکم لگایا جائے ایک نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر دوسری نسبت منفی ہے تو وہ شرطیہ متصلہ سالبہ ہے جیسے لَيْسَ اِن كانت الشمسُ طالعةً فالليلُ موجودٌ میں آفتاب کے طلوع کی نسبت کا ثبوت فرض کرنے پر لیل سے وجود کی نسبت کی نفی کا حکم لگایا گیا ہے۔ اور اگر یہ حکم لگایا جائے کہ دونوں نسبتوں کے درمیان تنافی ہے تو وہ شرطیہ منفصلہ موجبہ ہے جیسے هٰذا الحيوانُ اِمّا انسانٌ اَوْ فرسٌ۔ اور اگر یہ حکم لگایا جائے کہ دونوں نسبتوں کے درمیان لاتنافی ہے تو شرطیہ منفصلہ سالبہ ہے جیسے لَيْسَ اِمّا اَن يكونَ زيدٌ كاتباً اَوْ ناطقاً۔ قضیہ منفصلہ عرف عام میں شرطیہ نہیں ہے لیکن چونکہ ہر منفصلہ، شرطیہ متصلہ کو لازم ہوا کرتا ہے اس لئے اس کو شرطیہ میں شمار کر لیا جاتا ہے چنانچہ بعض منفصلہ مثلاً هٰذا العدد اِمّا زوجٌ اَوْ فردٌ چار شرطیہ متصلہ کو لازم ہیں اس لئے کہ اس کا معنی یہ ہے (۱) اِن کان هٰذا العدد زوجاً لم يكن فرداً (۲) ان کان هٰذا

العدد فرداً لم یکن زوجاً (۳) ان لم یکن ہذا العدد زوجاً فہو فرد (۴) وان لم یکن ہذا العدد فرداً فہو زوج۔ اور بعض منفصلہ مثلاً ہذا الحیوان اما انسان او فرس دو شرطیہ کو لازم ہے اس لئے کہ اس کا معنی یہ ہے۔
(۱) ہذا الحیوان ان کان انساناً فلم یکن فرساً (۲) ہذا الحیوان ان کان فرساً فلم یکن انساناً۔

قولہ سواء کان الحکم الخ ـــــ اس مقام پر مناطقہ اور اہل عربیہ کے مابین اختلاف ہے کہ قضیہ شرطیہ میں حکم کہاں ہوتا ہے؟ مناطقہ کہتے ہیں کہ مقدم وتالی کے درمیان ہوتا ہے یعنی مقدم محکوم علیہ اور تالی اس کا محکوم بہ ہوا کرتا ہے لہذا ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود میں طلوع شمس محکوم علیہ اور وجود نہار محکوم بہ واقع ہے، وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ ادوات شرط یعنی "ان" اور "فا" کے داخل ہونے سے قبل مقدم و تالی میں حکم موجود رہتا ہے (اسی وجہ سے الشمس طالعۃ اور النہار موجود کو قضایا کہا جاتا ہے) لیکن جب ان پر ادوات شرط داخل کئے جاتے ہیں تو حکم مرتفع ہو کر دونوں مفرد بن جاتے ہیں اور دو مفرد کے درمیان حکم کے نحو میں کسی کا اختلاف نہیں۔ لیکن اہل عربیہ کہتے ہیں کہ شرطیہ میں حکم صرف تالی میں ہوتا ہے اور مقدم اس کی قید ہوتا ہے لہذا ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود میں حکم صرف النہار موجود میں ہوتا ہے۔
النہار مبتدا اور موجود اس کی خبر۔ اور مقدم جملہ مذکورہ کی قید واقع ہوتا ہے۔ گویا ان کے خیال میں ادوات شرط نے صرف مقدم میں اثر کرکے الشمس طالعۃ کو قضیہ ہونے سے نکال دیا اور تالی یعنی النہار موجود میں کوئی اثر نہیں کیا۔ اور حق مناطقہ کا مسلک ہے جیسا کہ علامہ محب اللہ بہاری نے سلم العلوم میں اور علامہ عبد الحق خیر آبادی نے شرح مرقات میں اس کی تحقیق فرمائی ہے وان شئت تحقیق الحق فارجع الیہما۔

قولہ علی تقدیر اخری ـــــ اخری نسبت محذوف کی صفت ہے اصل عبارت یہ ہے علی تقدیر نسبۃ اخری۔ اور نسبت کا ذکر چونکہ ما قبل میں ہو چکا تھا اس لئے یہاں اس کو تکرار سے بچنے کیلئے حذف کر دیا گیا۔ اور نسبت اخری سے مراد شرطیہ کے جزء ثانی یعنی تالی کی نسبت نہیں ہے جیسا کہ ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے بلکہ اس سے مراد مقدم کی نسبت ہے کیونکہ مقدم کی نسبت کے ثبوت کی تقدیر ہی پر تالی کی نسبت میں ثبوت یا نفی کا حکم لگایا جاتا ہے جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود اور لیس ان کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود میں طلوع شمس کے ثبوت کی تقدیر پر وجود نہار کی نسبت کے ثبوت کا حکم اور وجود لیل کی نسبت کی نفی کا حکم لگایا گیا ہے۔ اور مقدم کی نسبت کو نسبت اخری سے اس لئے تعبیر کیا گیا چونکہ تالی کی نسبت کا بیان پہلے ہو چکا ہے۔ اور ظاہر ہے اس کے بعد جو بھی نسبت بیان کی جائے گی نسبت اخری یعنی دوسری نسبت کہلائے گی۔ اسی سے اخری اور ثانی کا فرق بھی ظاہر ہو گیا کہ ثانی وہ ہے جس سے پہلے کوئی ہو جیسے حضرت شیث علیہ السلام نبی ثانی ہیں ان سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام نبی ہیں۔ اور اخری کیلئے کسی سے پہلے ہونا ضروری نہیں بلکہ وہ کسی کا غیر ہو خواہ وہ پہلے ہو یا بعد میں۔ لہذا حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت شیث علیہ السلام دونوں نبی آخر ہیں کیونکہ دونوں

ایک دوسرے کے غیر ہیں، لہذا تالی آخر بھی ہے اور ثانی بھی، اور مقدم آخر تو ہے لیکن ثانی نہیں۔

قولہ واعلم ان الحصر الخ ــــ حصر لغت میں گھیرنے کے معنی میں آتا ہے اور اصطلاح میں اس دلیل کو کہتے ہیں جو کسی شئی کو عقل و تتبع کے ذریعے گھیر دے۔ حصر کی دو قسمیں ہیں ایک عقلی دوسری استقرائی حصر عقلی اس دلیل کو کہتے ہیں جو اثبات و نفی کے درمیان دائر ہو یعنی جو کسی شئی کو عقل کے ذریعے گھیر دے۔ اور استقرائی اس دلیل کو کہتے ہیں جو اثبات و نفی کے درمیان دائر نہ ہو یعنی جو کسی شئی کو تتبع کے ذریعے گھیر دے۔ حصر عقلی یقین کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ جو اثبات و نفی کے درمیان دائر ہو اس کے علاوہ دوسری شق کا ہونا محال ہوتا ہے اس لئے کہ مثلاً زید کیلئے اگر یہ کہا جائے کہ "وہ انسان ہے یا لا انسان" تو اب اس کیلئے دوسری شق یعنی انسان اور لا انسان دونوں کا ہونا یا نہ ہونا محال ہے کیونکہ پہلی تقدیر پر اجتماع نقیضین اور دوسری تقدیر پر ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے اور اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین دونوں ہی محال ہیں۔ اور حصر استقرائی ظن کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ جو اثبات و نفی کے درمیان دائر نہ ہو بلکہ تتبع و تصفح سے ثابت ہو وہ لامحالہ ظن کا فائدہ دے گا۔ اور قضیہ کا وہ حصر جس کو مصنف نے حملیہ و شرطیہ کی طرف ان کان الحکم فیہا الخ سے بیان فرمایا حصر عقلی ہے کیونکہ وہ اثبات و نفی کے درمیان دائر ہے لہذا یہ حصر یقین کا فائدہ دے گا یعنی اس کے علاوہ دوسری شق کا پیدا ہونا محال ہوگا۔ اور شرطیہ کا وہ حصر جس کو مصنف علیہ الرحمہ متصلہ و منفصلہ کی طرف (آئندہ فصل میں "متصلۃ" ان الحکم فیہا الخ سے بیان فرمائیں گے حصر استقرائی ہے کیونکہ وہ اثبات و نفی کے درمیان دائر نہیں۔ لہذا یہ حصر ظنی ہے یعنی اقسام مذکورہ یعنی متصلہ و منفصلہ کے علاوہ دوسری قسمیں بھی ہو سکتی ہیں اس لئے کہ متصلہ وہ شرطیہ ہے جس میں اتصال کا حکم ہوتا ہے، اور منفصلہ وہ شرطیہ ہے جس میں انفصال کا حکم ہوتا ہے لہذا جائز ہے ایک شرطیہ ایسا ہو جس میں اتصال و انفصال کے علاوہ امر آخر کا بھی احتمال ہو۔

قولہ لتقدمہ الخ ــــ یعنی قضیہ شرطیہ کے جزء اول کو مقدم کہتے ہیں کیونکہ وہ اکثر ذکر میں جزء ثانی سے پہلے ہوتا ہے اور اس کے جزء ثانی کو تالی کہتے ہیں کیونکہ تالی کے معنی پیچھے و بعد میں آنیوالے کے ہیں۔ اور شرطیہ کا جزء ثانی بھی چونکہ مقدم کے بعد آتا ہے اس لئے اس کو تالی کہا جاتا ہے جیسے ان کانت الشمس طالعۃً فالنہار موجودٌ میں اِن کانت الشمس طالعۃً مقدم ہے اور فالنہار موجودٌ تالی۔

والموضوعُ اِن کانَ شخصًا معینًا سمیت القضیۃُ شخصیۃً ومخصوصۃً واِنْ کان نفسُ الحقیقۃِ فطبعیۃً والاّ فان بیّن کمیّۃ افرادہٖ کلًّا او بعضًا فمحصورۃٌ کلیۃً او جزئیۃً ومابہ البیان سورٌ والاّ فمھملۃٌ۔

ترجمہ :۔ اور موضوع اگر شخص معین ہے تو قضیہ کا نام شخصیہ و مخصوصہ رکھا جائے گا اور اگر نفس حقیقت ہے تو طبعیہ رکھا جائے گا ورنہ اگر اس کے کل یا بعض افراد کی مقدار بیان کی گئی ہے تو قضیہ کا نام محصورہ کلیہ یا جزئیہ رکھا جائے گا اور وہ جس سے کلیت یا جزئیت کا بیان ہو سور ہے، ورنہ مہملہ رکھا جائیگا۔

قولہ والموضوع ہذا تقسیم[۱] للقضیۃ الحملیۃ باعتبار الموضوع ولذا لُوحظ فی تسمیۃ الاقسام حال الموضوع فیسمّی ما موضوعہ شخص شخصیۃ وعلٰی ہذا القیاس ومحصل التقسیم[۲] ان الموضوع اِمّا جزئی حقیقی کقولنا ہذا[۳] انسانٌ اَو کلی وعلی الثانی فامّا ان یکون الحکم علی نفس حقیقتہ ہذا الکلی وطبیعتہ من حیث ہی ہی اَو علی افرادہ وعلی الثانی فامّا ان یبیّن کمیۃ افراد المحکوم علیہ بان یبیّن انّ الحکم علی کلہا او بعضہا او لا یبیّن ذالک بل یہمل فالاول شخصیۃ[۴] والثانی طبعیۃ[۵] والثالث محصورۃ[۶] والرابع مہملۃ[۷]۔

ترجمہ :۔ قضیہ حملیہ کی یہ تقسیم موضوع کے اعتبار سے ہے اسی وجہ سے اس کے اقسام کے نام رکھنے میں موضوع کے حال کا لحاظ رکھا گیا ہے لہٰذا جس قضیہ کا موضوع شخص ہے اس کا نام شخصیہ رکھا جائے گا، (باقیوں کو) اسی پر قیاس کیجئے۔ اور اس تقسیم کا حاصل یہ کہ موضوع یا جزئی حقیقی ہے جیسے ہمارا قول ہذا انسانٌ او کلی، اور دوسری تقدیر پر آیا حکم اس کلی کی نفس حقیقت اور طبیعت من حیث ہی ہی پر ہے یا اس کے افراد پر، اور دوسری تقدیر پر آیا محکوم علیہ کے افراد کی مقدار بایں طور بیان کی جاتی ہے کہ حکم کل افراد پر ہے یا بعض پر یا بیان نہیں کی جاتی ہے بلکہ چھوڑ دی جاتی ہے تو پہلا قضیہ شخصیہ ہے اور دوسرا طبعیہ اور تیسرا محصورہ اور چوتھا مہملہ۔

تشریح :۔ قولہ[۱] ہذا التقسیم للقضیۃ الخ ــــ قضیہ کی پہلی تقسیم جو حملیہ و شرطیہ کی طرف کی گئی ہے حکم کے اعتبار سے ہے اس لئے یہاں اقسام کے نام رکھنے میں موضوع کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ اگر موضوع شخص معین ہے تو قضیہ کا نام شخصیہ رکھا جائے گا اور موضوع کا لحاظ اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ قضیہ میں محکوم علیہ واقع ہونے کی وجہ سے اصل ہوتا ہے۔ اور کل کا نام جزء اصلی ہی کی وجہ سے رکھا جاتا ہے جیسا کہ ماں باپ کو ابوین باپ کے اصل ہونے کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔

قولہ[۲] محصل التقسیم الخ ــــ تقسیم کا خلاصہ یہ ہے کہ قضیہ کا موضوع اگر جزئی حقیقی یعنی شخص معین ہو تو اس کا نام شخصیہ اور مخصوصہ ہے جیسے ہذا انسانٌ اور ہذا کلی۔ اور اگر موضوع جزئی حقیقی نہ ہو بلکہ کلی ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں آیا حکم موضوع کی نفس حقیقت پر ہے یا اس کے افراد پر،

اگر حکم موضوع کی نفس حقیقت وطبیعت پر ہے تو ایسے قضیہ کا نام طبعیہ ہے جیسے الانسانُ نوعٌ میں نوع ہونے کا حکم انسان کے مفہوم وحقیقت پر ہے اس کے افراد پر نہیں کیونکہ اس کے افراد زید وبکر و خالد وغیرہ ہیں اور یہ نوع نہیں۔ اسی طرح الحیوان جنسٌ میں جنس ہونے کا حکم حیوان کے مفہوم وحقیقت پر ہے اس کے افراد پر نہیں کیونکہ اس کے افراد انسان وغنم والبقر وغیرہ ہیں اور یہ جنس نہیں۔ اور اگر حکم موضوع کے افراد پر ہے تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں آیا اس کے افراد کی مقدار کلیت یا بعضیت کے ساتھ بیان کی گئی ہے یا نہیں۔ اگر بیان کی گئی ہے تو اس قضیہ کا نام محصورہ ومسوّرہ ہے جیسے کلُ انسانٍ حیوانٌ اور بعضُ الحیوانِ انسانٌ۔ اور اگر افراد کی مقدار بیان نہیں کی گئی ہے تو اس قضیہ کا نام مہملہ ہے جیسے الانسانُ ناجٍ اس میں یہ نہیں بتایا گیا ہے کہ تمام انسان نجات یافتہ ہیں یا بعض انسان۔ عام طور پر مہملہ کی مثال اِنَّ الانسانَ لفی خسرٍ اِلّا الذین سے دی جاتی ہے کہ یہ درست نہیں، اس لئے کہ یہ قرآنِ پاک کی آیت کریمہ ہے جس میں الانسان کے الف لام کو استغراق کیلئے مانا گیا ہے کیونکہ اس کے بعد اِلّا الذین آمنوا سے بعض انسان کا استثناء کیا گیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ "بے شک تمام انسان گھاٹے میں ہیں مگر وہ جو ایمان لاچکے ہیں" لیکن ہاں اگر اس کو استثناء کے ساتھ نہ ملایا جائے اور نہ ہی اس کا لحاظ کیا جائے تو مہملہ کی مثال بن سکتا ہے۔

قولہ ھٰذا انسانٌ ــــــ اس کو قضیہ شخصیہ کی مثال قرار دینا درست نہیں اس لئے کہ اس کا موضوع اسم اشارہ ہے اور اسم اشارہ کی وضع امر کلی کیلئے ہوتی ہے اور قضیہ شخصیہ کا موضوع امر کلی نہیں بلکہ جزئی حقیقی ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ قضیہ شخصیہ میں جزئی حقیقی سے مراد عام ہے خواہ اصل وضع کے اعتبار سے ہو یا استعمال کے اعتبار سے۔ اور اسم اشارہ اگرچہ اصل وضع کے اعتبار سے امر کلی ہے لیکن استعمال کے اعتبار سے امر جزئی ہے۔

قولہ شخصیۃ ــــــ اس قضیہ کا نام شخصیہ اس لئے رکھا جاتا ہے کہ اس کا موضوع جزئی حقیقی یعنی شخص معین ہوتا ہے اور اس کا نام مخصوصہ بھی رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اس کا موضوع مخصوص ہوتا ہے جیسے محمدٌ رسُولُ اللّٰہِ (صلی اللہ علیہ وسلم) میں لفظ محمد مخصوص ہے۔

قولہ طبعیۃ ــــــ اس قضیہ کا نام طبعیہ اس لئے رکھا جاتا ہے کہ اس میں حکم نفس طبیعت پر ہوتا ہے افراد پر نہیں اسی وجہ سے اس پر کلیت وجزئیت کا سور داخل نہیں ہوتا ہے جیسے الانسانُ نوعٌ میں نوع ہونے کا حکم انسان کے مفہوم وطبیعت پر ہے اس کے افراد پر نہیں کیونکہ اس کے افراد مثلاً زید وعمر وغیرہ ہیں اور یہ نوع نہیں۔

قولہ محصورۃ ــــــ اس قضیہ کا نام محصورہ اس لئے رکھا جاتا ہے کہ اس کے

موضوع کے افراد محصور کر دئے جاتے ہیں یعنی مقدار مخصوص میں گھیر دئے جاتے ہیں اس قضیہ کو مسورہ بھی کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں سور بیان کیا جاتا ہے جیسے کل صحابی مومن میں لفظ کل (جو کہ سور ہے) کو بیان کیا گیا ہے

قولہ مہملہ ـــــ اس قضیہ کا نام مہملہ اس لئے رکھا جاتا ہے کہ اس کے موضوع کے افراد کی مقدار کو مہمل یعنی چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے الانسان ناج میں یہ بیان نہیں کیا گیا ہے کہ تمام انسان نجات یافتہ ہیں یا بعض انسان۔ فرق مہملہ اور طبعیہ کے درمیان یہ ہے کہ طبعیہ میں حکم موضوع کے نفس حقیقت وطبعیت پر ہوتا ہے اور مہملہ میں موضوع کے افراد پر۔ لیکن یہ مہملہ عند المتاخرین ہے اور رہا مہملہ عند المتقدمین، تو یہ طبعیہ سے بہت قریب ہے۔ یعنی طبعیہ میں حکم موضوع کی حقیقت وطبعیت پر ہوتا ہے لیکن اطلاق وعموم کی حیثیت کے ساتھ۔ اور مہملہ عند المتقدمین میں بھی حکم موضوع کی حقیقت وطبعیت پر ہوتا ہے لیکن عموم واطلاق سے قطع نظر ہو کر۔

ثُمَّ المحصورةُ اِن بُيِّنَ فيها اَنَّ الحكمَ علیٰ كلِّ اَفرادِ الموضوعِ فكليةٌ واِن بُيِّنَ اَنَّ الحكمَ علیٰ بعضِ اَفرادِهٖ فجزئيةٌ وكلٌّ منهما اِمّا موجبةٌ اَو سالبةٌ ولابُدَّ في كلٍّ من تلكَ المحصوراتِ الاَربعِ من اَمرٍ يُبيِّنُ كميةَ افرادِ الموضوعِ يسمّیٰ ذالكَ الامرُ بالسُّورِ اُخِذَ من سُورِ البلدِ اِذ كما اَنَّ سورَ البلدِ محيطٌ بهٖ كذالكَ هذا الامرُ محيطٌ بما حُكِمَ عليهِ من اَفرادِ الموضوعِ فسورُ الموجبةِ الكليةِ هو كلٌّ ولامُ الاستغراقِ وما يفيدُ معناهما من اَيِّ لغةٍ كانت وسورُ الموجبةِ الجزئيةِ بعضٌ وواحدٌ وما يفيدُ معناهما سورُ السالبةِ الكليةِ لاشيءَ ولاواحدَ ونظائرهما وسورُ السالبةِ الجزئيةِ هو ليس بعضُ وبعضُ ليس وليس كلُّ وما يرادفها۔

ترجمہ: ـــ پھر قضیہ محصورہ میں اگر یہ بیان کیا جائے کہ حکم موضوع کے کل افراد پر ہے تو کلیہ ہے۔ اور اگر یہ بیان کیا جائے کہ حکم موضوع کے بعض افراد پر ہے تو جزئیہ ہے اور دونوں میں سے ہر ایک آیا موجبہ ہے یا سالبہ۔ اور محصورات اربعہ میں سے ہر ایک میں ایک ایسا امر ہونا ضروری ہے جو موضوع کے افراد کی مقدار کو بیان کرے، جس کا نام سور رکھا جاتا ہے۔ یہ سور البلد سے ماخوذ ہے اس لئے کہ شہر کا قلعہ جس طرح شہر کو محیط ہوتا ہے اسی طرح یہ امر (بھی) موضوع کے ان افراد کو محیط ہے جن پر حکم لگایا جاتا ہے، لہذا موجبہ کلیہ کے سور کل اور لام استغراق ہیں اور جو دونوں کے معنی کا فائدہ دے، چاہے جس لغت میں ہو۔ اور موجبہ جزئیہ کے سور بعض اور واحد ہیں اور جو ان دونوں کے معنی کا فائدہ دے۔ اور سالبہ کلیہ کے سور لاشیء اور لاواحد اور ان دونوں کے نظائر ہیں۔ اور سالبہ جزئیہ کے سور لیس بعض اور بعض لیس اور لیس کل ہیں اور جو ان کے مرادف ہیں۔

تشریح:۔ قولہ ان بین فیہا الخ ــــ قضیہ محصورہ میں حکم چونکہ موضوع کے افراد پر ہوتا ہے اور افراد کی مقدار اس میں بیان کی جاتی ہے اس لئے عقلاً یہ احتمال ہوتا ہے کہ حکم موضوع کے تمام افراد پر ہے یا بعض پر۔ پھر ہر ایک کے دو احتمال ہیں آیا اس میں حکم ایجابی ہے یا سلبی، لہٰذا حکم اگر تمام افراد پر ایجابی ہے تو وہ قضیہ موجبہ کلیہ ہے اور اگر بعض پر ہے اور وہ ایجابی ہے تو موجبہ جزئیہ ہے۔ اور اگر تمام افراد پر ہے اور وہ سلبی ہے تو قضیہ سالبہ کلیہ ہے۔ اور اگر بعض افراد پر ہے اور وہ سلبی ہے تو وہ قضیہ سالبہ جزئیہ ہے اس طرح سے قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہو جائیں گی (۱) موجبہ کلیہ (۲) موجبہ جزئیہ (۳) سالبہ کلیہ (۴) سالبہ جزئیہ۔ موجبہ کلیہ وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں موضوع کے کل افراد کیلئے محمول کو ثابت کیا جائے جیسے کل مومن تقی، میں مومن کے ہر فرد پر تقی ہونے کو ثابت کیا گیا ہے۔ اور موجبہ جزئیہ وہ محصورہ ہے جس میں موضوع کے صرف بعض افراد کیلئے محمول کو ثابت کیا جائے جیسے بعض المومن صحابی میں مومن کے بعض افراد کیلئے صحابی ہونے کو ثابت کیا گیا ہے۔ اور سالبہ کلیہ وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں موضوع کے ہر فرد سے محمول کی نفی کی جائے جیسے لاشئ من المومن بمشرک میں مومن کے ہر فرد سے مشرک ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ اور سالبہ جزئیہ وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں موضوع کے صرف بعض افراد سے محمول کی نفی کی جائے جیسے بعض الانسان لیس برسول میں انسان کے بعض افراد سے رسول ہونے کی نفی کی گئی ہے۔

قولہ ولا بد فی کل الخ ــــ قضیہ محصورہ میں چونکہ افرادِ موضوع کی مقدار بیان کی جاتی ہے اس لئے ایک ایسا امر ضروری ہے جو ان کی مقدار کو ظاہر کرے اس کا نام سور رکھا جاتا ہے کیونکہ سور ماخوذ ہے سور البلد سے، اور سور البلد شہر پناہ اور قلعہ کو کہا جاتا ہے یعنی اس دیوار کو جو شہر کی حفاظت کیلئے شہر کے چاروں طرف بنایا جاتا ہے لہٰذا جس طرح سور البلد شہر کا احاطہ کرتا ہے اسی طرح یہ امر بھی افراد کا احاطہ کرتا ہے اس لئے اس کو سور کہا جاتا ہے۔ لہٰذا موجبہ کلیہ کا سور زبانِ عربی میں لفظ کل اور لام استغراق ہے اور نکرہ کا تحتِ نفی واقع ہونا ہے جیسے کل نفس ذائقۃ الموت میں کل، اور ان الانسان لفی خسر الا الذین الخ میں الف لام استغراق کا ہے۔ اور ما من ماء الا رطب (کوئی پانی غیر رطب نہیں ہے) میں لفظ ماء نکرہ ہے جو تحت نفی واقع ہے۔ اس کے اندر بھی ماء کے تمام افراد سے رطب ہونیکی نفی کی گئی ہے۔ اور زبانِ اردو میں موجبہ کلیہ کا سور لفظ سب، سارے، تمام، ہیں جیسے سارے، نبی معصوم ہیں، اور تمام طلبہ محنتی ہیں۔ اور زبانِ فارسی میں موجبہ کلیہ کا سور لفظ ہر اور ہمہ ہے جیسے ہر و ہمہ انسان حیوان است۔ اور موجبہ جزئیہ کا سور زبانِ عربی میں لفظ بعض اور واحد ہے جیسے بعضٌ و واحدٌ من الانسان کافرٌ اور اس کا سور نکرہ کا مثبت واقع ہونا بھی ہے جیسے انسانٌ جآء میں انسان نکرہ ہے جو مثبت واقع ہو کر بعض کا معنی دیتا ہے۔ اور زبانِ اردو میں موجبہ جزئیہ کا سور لفظ بعض اور کچھ ہے جیسے بعض علماء فقیہہ ہیں اور کچھ طلبہ محنتی ہیں۔ اور سالبہ کلیہ

کا سور زبان عربی میں لفظ لاشیٔ و لا واحد ہیں جیسے لاشیٔ و لا واحد من الصحابی بفاسق، اور زبان اردو میں سالبہ کلیہ کا سور لفظ "کوئی نہیں" ہے جیسے کوئی مرتد قابل مغفرت نہیں۔ اور سالبہ جزئیہ کا سور زبان عربی میں لیس کل، لیس بعض، بعض لیس ہیں جیسے لیس کل ولیس بعض الحیوان بغنم، اور بعض الصلوٰۃ لیست بفرض، اور زبان اردو میں سالبہ جزئیہ کا سور لفظ "کچھ نہیں" ہے جیسے کچھ انسان جنتی نہیں۔ فکہذا السور من ای لغۃ کانت ـــــ

قولہ ہو کل ـــــ کل کی چونکہ تین قسمیں ہیں (۱) کل افرادی (۲) کل مجموعی (۳) کل کلی کل افرادی وہ ہے جس سے اس کے مدخول کے افراد مراد ہوں جیسے کل انسان جزئی حقیقی یعنی انسان کا ہر فرد جیسے زید جزئی حقیقی ہے یونہی بکر، خالد، عمر وغیرہ۔ اور کل مجموعی وہ ہے جس سے اس کے مدخول کا مجموعہ مراد ہو جیسے کل انسان الوف الوف یعنی سب انسانوں کا مجموعہ بے شمار ہے۔ اور کل کلی وہ ہے جس سے اس کے مدخول کی ماہیت وحقیقت مراد ہو جیسے کل انسان نوع یعنی ماہیت انسان نوع ہے۔ اور یہاں پر کل سے مراد کل افرادی ہے کل مجموعی اور کل کلی نہیں۔ اس لئے کہ کل کلی سے قضیہ طبعیہ ہو جاتا ہے محصورہ نہیں جیسا کہ اس کی تعریف سے ظاہر ہے۔ اور کل مجموعی اس وجہ سے مراد نہیں کہ اس کا مدخول آیا جزئی ہوگا یا کلی۔ اگر جزئی ہے تو وہ قضیہ شخصیہ ہوگا جیسے کل زید حسن۔ اور اگر کلی ہے تو وہ قضیہ مہملہ ہوگا جیسے کل انسان لایسعہ ہذا الدار یعنی مجموعہ انسان کو یہ گھر نہیں سما سکتا۔ کیونکہ اس میں موضوع کے مجموعہ افراد پر حکم ہے اور محصورہ کلیہ میں مجموعہ پر نہیں بلکہ ہر ہر فرد پر حکم ہوتا ہے جیسے کل انسان حیوان میں انسان کے ہر ہر فرد پر حیوان ہونے کا حکم ہے۔ اسی طرح موجبہ جزئیہ کا سور جو لفظ بعض ہے اس سے مراد بعض افرادی ہے بعض مجموعی نہیں؛ اس لئے کہ بعض افرادی وہ ہے جس سے مدخول کے افراد مراد ہوں جیسے بعض الانسان رجل واحد اور بعض مجموعی وہ ہے جس سے مدخول کا مجموعہ مراد ہو جیسے بعض الانسان عشرۃ یعنی بعض انسان کا مجموعہ دس ہے۔ اور محصورہ جزئیہ میں حکم مجموعہ پر نہیں بلکہ ہر فرد پر ہوتا ہے۔ یاد رہے کہ بعض، کلی نہیں ہوتا اس لئے کہ بعض، کلی کے منافی ہے برخلاف کل کے کہ وہ کلی کے مخالف نہیں بلکہ اس کے مناسب ہے کیونکہ کلی وہ ہے جس کا فرض کثیرین پر محال نہ ہو، اور کثیرین ہی کل ہیں۔

قولہ لیس کل الخ ـــــ لیس کل اور لیس بعض اور بعض لیس کے درمیان فرق یہ ہے کہ لیس کل رفع ایجاب کلی پر بالمطابقۃ دلالت کرتا ہے۔ اور سلب جزئی پر بالالتزام۔ اور لیس بعض اور بعض لیس اس کا برعکس ہے یعنی سلب جزئی پر بالمطابقۃ دلالت کرتا ہے اور رفع ایجاب کلی پر بالالتزام۔ لیکن لیس کل اس لئے کہ مثلاً کل حیوان انسان کا مفہوم یہ ہے کہ انسان حیوان کے ہر ہر فرد کیلئے ثابت ہے یہ ایجاب کلی ہے لیکن جب اس پر لیس کل داخل کرکے یہ کہا جائے کہ لیس کل حیوان انسانا تو اس کا مفہوم

…یہ ہوگا کہ انسان حیوان کے کسی فرد کیلئے ثابت نہیں ہے یہ رفع ایجاب کلی ہے اس لئے لیس کل رفع ایجاب کلی پر بالمطابقت دلالت کرتا ہے لیکن سلب جزئی پر بالالتزام اس لئے کہ جب ایجاب کلی نہیں رہے تو لامحالہ محمول موضوع کے کل افراد سے مسلوب ہوگا یا بعض افراد سے، دونوں ہی تقدیر پر سلب جزئی کا ہونا لازم آئے گا۔ اور لیکن لیس بعض اور بعض لیس سلب جزئی پر بالمطابقت اس لئے دلالت کرتا ہے کہ مثلاً بعض الحیوانِ لیس بالنسانِ اور لیس بعض الحیوانِ انسانًا کا مفہوم صریح یہ ہے کہ انسان بعض افراد حیوان سے مسلوب ہے یہ سلب جزئی ہے۔ لیکن رفع ایجاب کلی پر بالالتزام اس لئے دلالت کرتا ہے کہ جب محمول بعض افراد سے مسلوب ہوگا تو لامحالہ وہ کل افراد کیلئے ثابت نہ ہوگا اور جب کل افراد کیلئے ثابت نہ ہو تو لامحالہ ایجاب کلی کا رفع ہوگا اور لیس بعض اور بعض لیس میں فرق یہ ہے کہ لیس بعض کبھی سلب کلی کیلئے ذکر کیا جاتا ہے اس لئے کہ لیس کے تحت بعض غیر متعین ہے کیونکہ بعض افراد کی تعیین مفہوم جزئیت سے خارج ہے لہٰذا بعض نکرہ تحت نفی کے مشابہ ہوگیا اور نکرہ تحت نفی چونکہ عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے یہ بھی عموم کا فائدہ دیگا بر خلاف بعض لیس کے کہ یہ بھی اگرچہ غیر معین ہے لیکن چونکہ وہ تحت نفی واقع نہیں اس لئے عموم کا فائدہ نہیں دے گا۔

وَتُلَازِمُ الْجُزْئِيَّةَ

ترجمہ۔ اور قضیہ مہملہ محصورہ جزئیہ کو لازم ہوتا ہے۔

قولہ وتلازم الجزئیۃ۔ اِعلم انّ القضایا المعتبرۃ فی العلوم ہی المحصوراتُ الاربعُ لاغیرُ وذالک لانّ المہملۃَ والجزئیۃَ متلازمانِ اذ کلما صدقَ الحکمُ علٰی اَفرادِ الموضوعِ فی الجملۃِ صدقَ علٰی بعضِ اَفرادہٖ وبالعکس فالمہملۃُ مندرجۃٌ تحت الجزئیۃِ والشخصیۃُ لایبحث عنہا بخصوصہا لانّہٗ لا کمالَ فی معرفۃِ الجزئیاتِ لتغیرہا وعدم ثباتہا بل انّما یبحثُ عنہا فی ضمن المحصوراتِ التی یحکم فیہا علی الاشخاصِ اجمالاً والطبعیۃُ لایبحثُ عنہا فی العلوم اصلاً فانّ الطبائعَ الکلیۃَ من حیث نفس مفہومہا کما ہو موضوعُ الطبعیۃِ لامن حیث تحققہا فی ضمن الاشخاصِ غیرُ موجودۃٍ فی الخارج فلا کمالَ فی معرفۃ احوالہا فانحصرتْ القضایا المعتبرۃ فی المحصوراتِ الاربعِ۔

ترجمہ۔ معلوم کیجئے کہ علوم میں جو قضیے معتبر ہیں وہ صرف چار قضیے محصورے ہیں اس کی دلیل یہ ہے

کہ قضیہ مہملہ اور محصورہ جزئیہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں اس لئے کہ جب حکم کا صدق موضوع کے فی الجملہ افراد پر ہوگا تو بعض افراد پر (بھی) ہوگا اور اس کا برعکس یعنی جب حکم کا صدق بعض افراد پر ہوگا تو فی الجملہ افراد پر بھی ہوگا لہٰذا قضیہ مہملہ، محصورہ جزئیہ کے تحت داخل ہے اور قضیہ شخصیہ سے خصوصیت کے ساتھ بحث نہیں کی جاتی اس لئے کہ جزئیات کے پہچاننے میں کوئی کمال نہیں کیونکہ وہ متغیر و متبدل ہوتی رہتی ہیں بلکہ قضیہ شخصیہ سے جو بحث کی جاتی ہے ان محصورات کے ضمن میں جن میں اشخاص پر احتمالاً حکم لگایا جاتا ہے اور قضیہ طبعیہ سے علوم میں قطعاً بحث نہیں کی جاتی اس لئے کہ طبائع کلیہ اپنے نفس مفہوم کی حیثیت سے جیسے کہ وہ طبعیہ کا موضوع ہے اس حیثیت سے نہیں کہ ان کا تحقق اشخاص کے ضمن میں ہے خارج میں موجود نہیں ہوتی اس وجہ سے ان کے احوال کے پہچاننے میں کوئی کمال نہیں ہے لہٰذا وہ قضیے جو علوم میں معتبر ہیں چار محصوروں میں منحصر ہیں۔

تشریح:- قولہ اعلم ان القضایا الخ ـــــ اس عبارت سے سوال مقدر کے اس جواب کی توضیح ہے جس کو مصنف نے تلازم الجزئیہ سے بیان کیا تھا۔ وہ سوال یہ ہے کہ جب قضیہ حملیہ کی چار قسمیں ہیں تو ان میں سے صرف ایک ہی قسم قضیہ محصورہ کا علوم میں کیوں اعتبار کیا گیا؟ باقیوں کا کیوں نہیں؟ حالانکہ قضیہ مہملہ بھی بحث میں قیاس کا کبریٰ واقع ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ہذا انسانٌ والانسانُ حیوانٌ فہذا حیوانٌ۔ اسی طرح قضیہ شخصیہ بھی قیاس کا صغریٰ و کبریٰ دونوں واقع ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ہذا زیدٌ وزیدٌ انسانٌ فہذا انسانٌ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قضیہ مہملہ، قضیہ محصورہ کی ایک قسم یعنی جزئیہ کو لازم ہے اسی طرح جزئیہ محصورہ مہملہ کو لازم ہے لیکن اول اس لئے کہ قضیہ مہملہ میں حکم مطلق افراد پر ہوتا ہے اور مطلق افراد چونکہ جمیع افراد اور بعض افراد دونوں کو شامل ہوتا ہے اس لئے اس پر جزئیہ محصورہ بھی صادق آئے گا کیونکہ جزئیہ محصورہ میں حکم بعض افراد پر ہوتا ہے جیسے الانسان لفی خسر میں خسارہ کا حکم مطلق الانسان پر ہے اور مطلق افراد انسان چونکہ جمیع افراد اور بعض افراد انسان دونوں کو شامل ہے اس لئے اس پر بعض الانسان لفی خسر بھی صادق آئے گا۔ لیکن ثانی اس لئے کہ جزئیہ محصورہ میں حکم بعض افراد پر ہوتا ہے اور بعض افراد کو چونکہ مطلق افراد شامل ہے اس لئے اس پر قضیہ مہملہ بھی صادق آئے گا۔ اور جب دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں تو جب ایک سے بحث ہوگی تو لامحالہ دوسرے سے بھی بحث ہوگی لہٰذا قضیہ مہملہ بحث میں جزئیہ محصورہ کے ساتھ شامل ہے۔ اسی طرح قضیہ شخصیہ بھی بحث میں قضیہ محصورہ کے ساتھ شامل ہے۔ فرق اتنا ہے کہ قضیہ محصورہ سے بالاستقلال بحث کی جاتی ہے اور قضیہ شخصیہ سے بالتبع۔ اس لئے کہ کسی قضیہ سے بحث کرنے سے مقصود اس کے موضوع کے حالات کو معلوم کرنا ہوتا ہے اور قضیہ شخصیہ کا موضوع چونکہ جزئی ہوتا ہے اس لئے اس کی حالات بھی جزئیات ہوں گی اور جزئیات ایک حال پر قائم نہیں رہتی ہیں بلکہ ہر آن بدلتی رہتی ہیں اس لئے

کے احوال کے معلوم کرنے میں بھی کوئی کمال حاصل نہ ہوگا کیونکہ جب مثلاً یہ علم ہو کہ زید صفت قیام کے ساتھ متصف ہے اور وہ چونکہ اس صفت پر قائم رہنے والا نہیں ہے بلکہ بیٹھ بھی سکتا ہے اور لیٹ بھی سکتا ہے تو وہ علم جہل سے بدل جائے گا اسی وجہ سے جزئی کے احوال دریافت کرنے میں کوئی کمال حاصل نہیں ہوتا حالانکہ علوم کی تدوین سے مقصود کمال ہی حاصل کرنا ہوتا ہے اس لئے قضیہ شخصیہ سے بالاستقلال بحث نہیں کی جاتی بلکہ ان سے محصورات کے ضمن میں کی جاتی ہے جنمیں اشخاص پر اجمالاً حکم لگایا جاتا ہے اس لئے کہ مثلاً وہ بحث جو کل انسان حیوان سے ہے اگرچہ حقیقۃً طبعیہ طبیعہ سے ہے لیکن وہ جزئیات کی بحث کو بھی شامل ہے اس لئے کہ وہ حکم جو حیوان کا انسان کی ماہیت پر ہے زید و بکر و خالد وغیرہ کو بھی شامل ہے۔

قولہ والطبعیۃ لا یبحث الخ ـــــ قضیہ حملیہ کی چار قسمیں ہیں ان میں سے صرف ایک قسم یعنی قضیہ محصورہ علوم میں معتبر ہے اور باقی تین قسمیں معتبر نہیں۔ دو یعنی قضیہ مہملہ اور شخصیہ کے معتبر نہ ہونے کی وجہ تو معلوم ہو گئی لیکن ایک قضیہ طبعیہ کے معتبر نہ ہونے کی وجہ معلوم نہ ہو سکی تھی اس لئے اس کو شارح یہاں بیان کرتے ہیں کہ قضیہ طبعیہ کا موضوع طبیعت کلیہ ہوتی ہے اور طبیعت کلیہ اپنے نفس مفہوم کے اعتبار سے خارج میں نہیں پائی جاتی، ہاں البتہ اپنے اشخاص کے ضمن میں خارج میں پائی جاتی ہے لیکن وہ اس اعتبار سے قضیہ طبعیہ کا موضوع نہیں رہتی لہذا جب طبیعت کلیہ (جو کہ قضیہ طبعیہ کا موضوع ہے) خارج میں نہیں تو اس کے احوال کے دریافت کرنے میں کوئی کمال حاصل نہ ہوگا کیونکہ علوم کی تدوین سے مقصود ان موجودات کے احوال کا جاننا ہے جو خارج میں موجود ہوں اس لئے علوم میں قضیہ طبعیہ کا کوئی اعتبار نہیں۔

وَلَابُدَّ فِی الْمُوْجِبَةِ مِنْ وُجُوْدِ الْمَوْضُوْعِ اِمَّا مُحَقَّقًا فَهِیَ الْخَارِجِیَّةُ اَوْ مُقَدَّرًا فَالْحَقِیْقِیَّةُ اَوْ ذِهْنًا فَالذِّهْنِیَّةُ

ترجمہ :- قضیہ حملیہ موجبہ میں وجود موضوع کا ہونا ضروری ہے آیا محققاً ہو (لہذا اگر محققاً ہے) تو قضیہ خارجیہ ہے یا مقدراً ہو (لہذا اگر مقدراً ہے) تو قضیہ حقیقیہ ہے یا ذہناً ہو (لہذا اگر ذہناً ہے) تو قضیہ ذہنیہ ہے۔

قولہ[۱] ولابد فی الموجبۃ ای فی صدقہا من وجود الموضوع وذالک[۲] لان الحکم فی الموجبۃ ثبوت شئ لشئ او ثبوت[۳] شئ لشئ فرع ثبوت المثبت لہ اعنی الموضوع فانما یصدق ہذا الحکم اذا کان

الموضوع محققاً موجوداً اما فی الخارج ان کان الحکم بثبوت المحمول لہ ہناک او فی الذہن کذالک

ترجمہ:۔ یعنی قضیہ حملیہ موجبہ کے صادق ہونے میں وجود موضوع کا ہونا ضروری ہے۔ اور وجود موضوع کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ موجبہ میں شیٔ کے ثبوت کا حکم شیٔ کیلئے ہوتا ہے اور شیٔ کے ثبوت کا حکم شیٔ کے لئے ہونا مثبت لہ یعنی موضوع لہ کی فرع ہے تو یہ حکم اس وقت صادق آئے گا جبکہ محقق وموجود آیا خارج میں ہو اگر محمول کے ثبوت کا حکم موضوع کیلئے خارج میں ہے یا ذہن میں ہو اگر محمول کے ثبوت کا حکم موضوع کے لئے ذہن میں ہے۔

تشریح:۔ بیانہ ولابد فی الموجبۃ ـــــ قضیہ حملیہ کی یہ تیسری تقسیم وجود موضوع یعنی محکی عنہ کے اعتبار سے ہے لیکن یہ تقسیم صرف حملیہ کے موجبہ میں جاری ہوگی سالبہ میں نہیں، کیونکہ حملیہ سالبہ کے صادق ہونے میں وجود موضوع کا ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ اس کیلئے صرف حالت حکم ہی میں وجود موضوع کا ہونا کافی ہے بلکہ کبھی اس کے بغیر بھی سالبہ صادق آجاتا ہے جیسے شریک الباری لیس بموجود، موضوع ہے لیکن وہ حالت حکم میں بھی موجود نہیں اس لئے کہ شریک باری محال ہے اور محال کا وجود کبھی بھی نہیں ہوتا ہے جیساکہ حمداللہ وغیرہ میں بالتفصیل موجود ہے ان شئت فارجع الیہ۔

قولہ[۱] ای فی صدقہا الخ ـــــ لفظ صدق سے اس سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے کہ قضیہ حملیہ میں وجود موضوع کا ہونا کوئی ضروری نہیں ورنہ مثلاً زیدٌ قائمٌ (جبکہ اس کا موضوع موجود نہ ہو) کو قضیہ حملیہ کہنا درست نہ ہوگا۔ جواب کا حاصل یہ کہ قضیہ حملیہ میں جو وجود موضوع ضروری ہے حملیہ ہونے میں نہیں بلکہ اس کے صادق ہونے میں ہے لہذا زیدٌ قائمٌ جبکہ اس کا موضوع موجود نہ ہو قضیہ حملیہ تو ہے لیکن صادق نہیں۔

قولہ[۲] ذالک لان الحکم الخ ـــــ یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے جو ابھی گزرا کہ حملیہ موجبہ کے صادق ہونے میں وجود موضوع کا ہونا ضروری ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حملیہ موجبہ میں حکم ایک شیٔ کے ثبوت کا دوسری شیٔ کیلئے ہوتا ہے اور ایک شیٔ کا ثبوت دوسری شیٔ کیلئے ہونا مثبت لہ یعنی موضوع کے ثبوت کی فرع ہے یعنی جب تک موضوع موجود نہ ہو کوئی دوسری شیٔ اس کیلئے ثابت نہ ہوگی ورنہ صفت کی زیادتی موصوف پر لازم آئے گی اور یہ باطل ہے لہذا حکم کیلئے ضروری ہے پہلے موضوع موجود رہے خواہ خارج میں یا ذہن میں یا دونوں سے عام۔ اس اعتبار سے حملیہ موجبہ کی تین قسمیں ہو جائیں گی کہ اگر حکم کا ثبوت اس موضوع کیلئے ہے جس کا وجود خارج میں متحقق ہے تو اس قضیہ کا نام خارجیہ ہے جیسے زیدٌ کاتبٌ میں زید خارج میں موجود ہے اور اس پر کاتب ہونے کا حکم خارج کے اعتبار سے لگایا

کہلاتا ہے وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ اس میں حکم کا ثبوت اس موضوع کیلئے ہے جس کا وجود خارج میں متحقق ہے اور اگر حکم کا ثبوت اس موضوع کیلئے ہے جس کا وجود ذہن میں ہے نہ خارج میں نہیں یہاں بھی وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ اس میں حکم کا ثبوت اس موضوع کیلئے ہے جس کا وجود ذہن میں متحقق ہے اور اگر حکم کا ثبوت اس موضوع کیلئے ہے جس کا وجود ذہن و خارج سے قطع نظر یعنی دونوں کو عام ہے تو اس قضیہ کا نام حقیقیہ ہے جیسے الاربعۃ زوج" میں اربعہ کا زوج ہونا اگرچہ خارج اور ذہن کے اعتبار سے بھی صحیح ہے لیکن حکم ان دونوں سے قطع نظر صرف واقع و نفس الامر کے اعتبار سے لگایا گیا ہے اس لئے اس قضیہ کا نام حقیقیہ یعنی واقعیہ و نفس الامریہ رکھا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ خارج سے مراد یہاں وہ ہے جو قوت دراکہ سے خارج ہو اور ذہن قوت دراکہ کو کہتے ہیں فقس علیہ الخارجی والذہنی۔

قولہٗ ثبوت لشی الخ ــــ اس ضابطہ میں دو امر مذکور ہیں ایک ثبوت دوسرا فرعیت ثبوت کے معنی وجود ہیں اور وجود وہ مرتبہ ہے آثار کے ترتب کا یعنی وہ ایسا مرتبہ ہے جس کے بعد شی پر صفات کا ترتب ہوتا ہے۔ فرعیت تاخر کو چاہتی ہے یعنی جو فرع ہو وہ اصل سے موخر ہوگا اور اصل فرع پر مقدم لہٰذا معنی یہ ہوا کہ ثبوت کسی شی کا کسی شی کیلئے خارج میں ہو یا ذہن میں مثبت لہٗ کے ثبوت موجود کی فرع ہے یعنی یہ ثبوت اس امر کو مقتضی ہے کہ پہلے مثبت لہٗ کی ذات موجود ہو جائے اس کے بعد کوئی شی اس مثبت لہٗ کیلئے ثابت کی جا سکتی ہے۔ لیکن یہ قول اس وقت صحیح ہوگا جبکہ ثبوت شی الشی میں شی وجود کا غیر ہو یعنی یہ کہا جائے کہ الانسان کلی" لیکن جب وہ شی وجود ہو یعنی یہ کہا جائے الانسان موجود" تو اس وقت مثبت لہٗ کے وجود کا پہلے ہونا نہیں بلکہ اس کی ذات کا پہلے ہونا ضروری ہوگا ورنہ وجود کا وجود سے پہلے ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہٰذا ثبوت مثبت لہٗ میں ثبوت کا معنی ذات مراد ہوگی ہذا ما اشار الیہ فی شرح السلم للملامبین۔

ثم القضايا الحملية المعتبرة باعتبار وجود موضوعها لها ثلثة اقسام لان الحكم فيها اما على الموضوع الموجود في الخارج محققا نحو كل انسان حيوان بمعنى كل انسان موجود في الخارج حيوان في الخارج واما على الموضوع الموجود في الخارج مقدرا نحو كل انسان حيوان بمعنى ان كل ما لو وجد في الخارج كان انسانا فهو على تقدير وجوده حيوان وهذا الوجود المقدر انما اعتبروه في الافراد الممكنة لا الممتنعة كافراد اللاشي وشريك الباري واما على الموضوع الموجود في الذهن كقولك شريك الباري ممتنع بمعنى ان كل ما يوجد في العقل ويفرضه العقل شريك الباري فهو موصوف في الذهن بالامتناع وهذا انما اعتبروه في الموضوعات التي ليست لها افراد ممكنة التحقق في الخارج۔

ترجمہ :ــــ پھر وہ قضایا حملیہ جو علوم میں معتبر ہیں اپنے وجود موضوع کے اعتبار سے تین قسم پر ہیں اس

لئے کہ حکم قضیہ میں آیا اس موضوع پر ہے جو خارج میں محققاً موجود ہے جیسے کل انسان حیوان اس معنی میں ہے کہ ہر انسان جو موجود فی الخارج ہے حیوان فی الخارج ہے۔ اور یا حکم اس موضوع پر ہے جو خارج میں مقدراً موجود ہے جیسے کل انسان حیوان اس معنی میں ہے کہ ہر وہ شئی اگر وہ موجود فی الخارج ہو وہ انسان ہے لہذا وہ اپنے وجود فی الخارج کی تقدیر پر حیوان ہے۔ اور مناطقہ نے اس موجود مقدر کا اعتبار افراد ممکنہ میں کیا ہے ممتنعہ میں نہیں جیسے لاشئی اور شریک باری کے افراد اور یا حکم اس موضوع پر ہے جو موجود فی الذہن ہے جیسے تیرا قول شریک الباری ممتنع اس معنی میں ہے کہ ہر وہ شئی اگر وہ موجود فی العقل ہو اور اس کو عقل شریک باری فرض کرے پس وہ ذہن میں امتناع کے ساتھ موصوف ہے اور مناطقہ نے اس کا اعتبار ان موضوعات میں کیا ہے جن کیلئے خارج میں ممکنۃ التحقق افراد نہیں ہیں۔

تشریح:۔ قولہ[1] مقدراً ــــ قضیہ خارجیہ وحقیقیہ دونوں میں حکم اس موضوع پر ہوتا ہے جس کا وجود خارج میں ہے فرق صرف یہ ہے کہ پہلے کا وجود محقق ہے اور دوسرے کا مقدر ومفروض۔ اسی وجہ سے پہلے قضیہ کا نام خارجیہ اور دوسرے کا حقیقیہ رکھا جاتا ہے کیونکہ پہلے قضیہ میں حکم موضوع کے ان افراد پر ہوتا ہے جن کا وجود خارج میں متحقق ہے اور دوسرے قضیہ میں حکم موضوع کے ان افراد پر ہوتا ہے جن کا وجود خارج میں مقدر ہے۔

قولہ[2] ہذا الوجود المقدر الخ ــــ یعنی وہ وجود جو قضیہ حقیقیہ میں مفروض ومقدر ہے اس کا اعتبار ان افراد میں ہوتا ہے جو ممکن ہیں لیکن جو افراد کہ محال ہیں ان کے اندر اس کا کوئی اعتبار نہیں جیسے لاشئی اور شریک باری کے افراد کہ ان کا وجود خارج وذہن دونوں میں محال ہے لہذا وہ قضیہ حقیقیہ میں داخل نہ ہوگا لیکن لاشئی کے افراد اس لئے کہ اگر اس کے افراد ذہن یا خارج میں ہوں گے تو لامحالہ وہ شئی ہوں گے اور شئی پر لاشئی کا اطلاق محال ہوتا ہے لہذا لاشئی کے افراد نہ خارج میں ہیں اور نہ ذہن میں۔ اور لیکن شریک باری کے افراد اس لئے کہ وہ محال ہیں اور محال من حیث انہ محال نہ خارج میں پایا جاتا ہے اور نہ ذہن میں۔ لیکن خارج میں نہ پایا جانا تو ظاہر ہے لیکن ذہن میں اس لئے کہ اگر ان کے افراد حقیقۃً ذہن میں پائے جائیں تو نفس الامر میں بھی پائے جائیں گے اور محال کبھی بھی نفس الامر میں پایا نہیں جاتا۔ کیونکہ اگر نفس الامر میں پایا جائے تو محال ہی نہ ہوگا۔ سوال:۔ شریک باری کے افراد کا وجود جب خارج میں نہیں اور نہ ذہن میں تو شریک الباری محال کو قضیہ ذہنیہ کیوں کہا جاتا ہے؟ حالانکہ قضیہ ذہنیہ وہ ہوتا ہے جس کے موضوع کے افراد کا وجود ذہن میں ہو۔ جواب:۔ ذہن میں شئی کے موجود ہونے کی دو صورت ہیں ایک حقیقۃً دوسری تقدیراً وفرضاً۔ اور محال جو کہ ذہن میں موجود نہیں ہوتا وہ حقیقۃً ہے ورنہ تقدیراً وفرضاً موجود ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ اور شریک باری کو جو قضیہ ذہنیہ کہا جاتا ہے وہ اسی قبیل سے ہے جیسا کہ شارح کے قول کل مالوجود فی العقل ویفرضہ الخ سے اشارہ ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ قضیہ ذہنیہ کے موضوع کے افراد دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جن کا وجود ذہن میں محقق ہو اور دوسرے وہ جن کا وجود ذہن میں مقدر و

مفروض ہو۔

قولہ[٣] انما اعتبروہ الخ ـــــ یعنی قضیہ ذہنیہ میں ان قضایا کا اعتبار کیا گیا ہے جن کے موضوعات کے افراد کا وجود خارج میں ممکن نہ ہو کیونکہ جن افراد کا وجود خارج میں ممکن ہے اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ خارج میں ان کا وجود محقق ہو، دوسرا یہ کہ خارج میں ان کا وجود مقدر و مفروض ہو۔ پہلا قضیہ خارجیہ ہے اور دوسرا حقیقیہ۔ اور خارجیہ وحقیقیہ دونوں ہی ذہنیہ کے مغائر ہیں جس طرح دونوں آپس میں ایک دوسرے کے مغائر ہیں کیونکہ وہ تینوں قسیمان ہیں اور قسیمین آپس میں ایک دوسرے کے مغائر ہوتے ہیں اسی لئے ذہنیہ میں یہ قید ملحوظ ہے کہ اس کے موضوع کے افراد کا وجود خارج میں نہیں ذہن میں ممکن ہو۔ اور ذہن میں ممکن ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک وہ ہے جن کے افراد کا وجود محقق ہو اور دوسرا وہ ہے جن کے افراد کا وجود مقدر و مفروض ہو، پہلا جیسے الانسان کلی میں افراد انسان کا وجود ذہن میں محقق ہے کیونکہ اس کے افراد کا وجود نفس الامری وواقعی ہے جو فرض فارض اور اعتبار معتبر سے بے نیاز ہے اور جس کا وجود نفس الامری ہو وہ ذہن میں محقق ہوتا ہے۔ اور دوسرا جیسے شریک الباری ممتنع یعنی جب کوئی شی ذہن میں موجود ہو اور عقل اس کو شریک باری فرض کرے تو وہ نفس الامر میں امتناع کے ساتھ موصوف ہے اس میں افراد شریک باری کا وجود ذہن میں مفروض و مقدر ہے کیونکہ ان کا وجود نفس الامری نہیں ہے اور جس کا وجود نفس الامری نہ ہو وہ ذہن میں مفروض و مقدر ہوتا ہے۔

وَقَدْ يُجْعَلُ حَرْفُ السَّلْبِ جُزْءًا مِنْ جُزْءٍ فَيُسَمَّى مَعْدُولَةً وَاِلَّا فَمُحَصَّلَةً

ترجمہ:- اور کبھی حرف سلب کو قضیہ حملیہ کے موضوع یا محمول یا دونوں کا جزء بنایا جاتا ہے لہٰذا اس قضیہ کا نام معدولہ رکھا جاتا ہے ورنہ اس کا نام محصلہ رکھا جاتا ہے۔

قولہ[١] حرف السلب كلا وليس وغيرهما مما يشاركهما في معنى السلب۔ قولہ[٢] من جزء اي من الموضوع فقط او من المحمول فقط او من كليهما فالقضية على الاول تسمى معدولة الموضوع وعلى الثاني معدولة المحمول وعلى الثالث معدولة الطرفين۔ قولہ[٣] معدولة لان حرف السلب موضوع لسلب النسبة فاذا استعمل لا في هذا المعنى كان معدولا عن معناه الاصلي فسميت القضية التي هذا الحرف جزء من جزئها معدولة تسمية للكل باسم الجزء والقضية التي لا يكون حرف السلب جزءا من طرفيها تسمى محصلة۔

جیسے لا اور لیس اور ان دو کے علاوہ اس میں سے جو ان دونوں کے معنی سلب میں شریک

ہے۔ یعنی صرف موضوع کا جزء ہو یا صرف محمول کا یا دونوں کا لہٰذا پہلی تقدیر پر اس قضیہ کا نام معدولۃ الموضوع رکھا جائے گا اور دوسری تقدیر پر معدولۃ المحمول اور تیسری تقدیر پر معدولۃ الطرفین رکھا جائے گا۔ اس لئے کہ حرف سلب نسبت کے سلب کیلئے وضع کیا گیا ہے تو جب لا کا استعمال اس معنی میں ہو تو وہ اپنے معنیٰ اصلی سے عدول کیا ہوا ہوگا لہٰذا اس قضیہ کا نام جس میں صرف حرف سلب جزء ہو معدولہ رکھا جائے گا، تسمیۃ الکل باسم الجزء کے قبیل سے ؛ اور اس قضیہ کا نام جس میں اسکے طرفین میں سے کسی کا حرف سلب جزء نہ ہو محصلہ رکھا جائے گا۔

تشریح:۔ بیشانہ، حرف السلب۔ قضیہ حملیہ کی یہ چوتھی تقسیم حرف سلب کے اعتبار سے ہے کہ اگر حرف سلب طرفین میں سے کسی کا جزء ہے تو وہ قضیہ معدولہ ہے اور اگر کسی کا جزء نہیں تو محصلہ ہے۔ اس تقسیم کو بالفاظ دیگر یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ اگر قضیہ کے اطراف مثبت ہیں تو وہ محصلہ ہے اور اگر مثبت نہیں تو معدولہ ہے۔ لہٰذا پہلی تقدیر پر معدولہ وہ قضیہ حملیہ ہوا جس میں حرف سلب طرفین کا جزء ہو۔ اور محصلہ وہ قضیہ حملیہ ہوا جس میں حرف سلب طرفین کا جزء نہ ہو۔ اور دوسری تقدیر پر معدولہ وہ قضیہ حملیہ ہوا جس میں طرفین یا طرفین میں سے کوئی ایک منفی ہو۔ اور محصلہ وہ قضیہ حملیہ ہوا جس میں طرفین مثبت ہوں۔ اس عبارت میں دو طریقوں سے تسامح واقع ہے ایک یہ کہ فن کی اصطلاح کے مطابق حرف سلب کے بجائے ادات سلب کہنا چاہئے تھا، دوسرا یہ کہ حرف سلب کے بجائے صرف لفظ سلب کہنا چاہئے تھا تاکہ وہ لفظ غیر کو بھی شامل ہو جائے کیونکہ لفظ غیر سلب تو ہے لیکن حرف سلب نہیں بلکہ اسم سلب ہے۔ اس لئے بہتر ہے یوں کہا جائے "قد یجعل السلب جزءً من الطرف"۔

قولہ اى من الموضوع الخ۔ قضیہ معدولہ کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ معدولہ میں حرف سلب طرفین یا طرفین میں سے کسی ایک کا جزء بنتا ہے اور چونکہ طرفین صرف موضوع یا محمول ہیں اس لئے عقلاً اس کے تین احتمال پیدا ہوتے ہیں کہ حرف سلب آیا صرف موضوع کا جزء ہے یا محمول کا یا دونوں کا، اگر صرف موضوع کا جزء ہے تو اس قضیہ کا نام معدولۃ الموضوع ہے جیسے "اللاحی جماد" (لاحی جماد ہے) میں حرف لا موضوع کا جزء ہے اور اگر حرف سلب صرف محمول کا جزء ہے تو اس قضیہ کا نام معدولۃ المحمول ہے جیسے زید لاعالم" (زید لاعالم ہے) میں حرف لا محمول کا جزء ہے۔ اور اگر حرف سلب موضوع و محمول دونوں کا جزء ہے تو اس قضیہ کا نام معدولۃ الطرفین ہے جیسے اللاحی لاعالم" (لاحی لاعالم ہے) میں حرف لا

موضوع اور محمول دونوں کا جزء واقع ہے۔ یہ تینوں مثالیں جو گذریں موجبہ کی تھیں لیکن سالبہ میں بھی اسی طریقہ سے حرف سلب موضوع اور محمول یا دونوں کا جزء بنتا ہے اور سلب پر دلالت کرنے کیلئے کوئی دوسرا حرف لایا جاتا ہے۔ لہذا ایسی صورت میں اگر حرف سلب صرف موضوع کا جزء ہے تو قضیہ سالبہ معدولۃ الموضوع ہے جیسے اللاحی لیس بعالم (لاحی عالم نہیں ہے) میں حرف لا، حی کا جزء ہے اور لیس سلب پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر حرف سلب صرف محمول کا جزء ہے تو قضیہ سالبہ معدولۃ المحمول ہے جیسے العالم لیس بلاحی (عالم لاحی نہیں ہے) میں لا، حی کا جزء ہے اور لیس سلب پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر حرف سلب موضوع اور محمول دونوں کا جزء ہے تو قضیہ سالبہ معدولۃ الطرفین ہے جیسے اللاحی لیس بلا جماد (لاحی لاجماد نہیں ہے) میں پہلا حرف لا، حی کا اور دوسرا لا، جماد کا جزء ہے اور لیس سلب پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا اس طریقہ سے قضیہ معدولہ کی چھ قسمیں ہو جائیں گی (۱) موجبہ معدولۃ الموضوع (۲) موجبہ معدولۃ المحمول (۳) موجبہ معدولۃ الطرفین (۴) سالبہ معدولۃ الموضوع (۵) سالبہ معدولۃ المحمول (۶) سالبہ معدولۃ الطرفین۔ اور محصلہ کی دو قسمیں ہیں (۱) موجبہ محصلہ (۲) سالبہ محصلہ۔ اور معدولہ اور محصلہ چونکہ قضیہ حملیہ کی قسمیں ہیں لہذا قضیہ حملیہ کی کل آٹھ قسمیں ہو جائیں گی جن میں سے دو یعنی موجبہ معدولۃ المحمول اور سالبہ محصلہ کے درمیان فرق ظاہر نہیں ہے، لیکن ان کے علاوہ چھ قسموں کے درمیان فرق ظاہر ہے۔ اس لئے کہ پہلی دونوں قسم یعنی موجبہ معدولۃ الموضوع اور موجبہ معدولۃ المحمول میں حرف سلب اگرچہ دونوں میں ایک ہی ہے لیکن پہلے میں موضوع کا جزء ہے اور دوسرے میں محمول کا۔ اسی طرح پہلی دونوں قسم اور تیسری قسم یعنی معدولۃ الطرفین میں بھی فرق ظاہر ہے، کیونکہ پہلی دونوں قسموں میں حرف سلب ایک ایک ہے اور تیسری قسم میں دو حرف سلب ہیں۔ اسی طرح پہلی قسم اور چوتھی قسم سالبہ معدولۃ الموضوع اور پانچویں قسم یعنی سالبہ معدولۃ المحمول میں بھی فرق ظاہر ہے کیونکہ پہلی قسم میں ایک حرف سلب ہے اور چوتھی اور پانچویں قسم میں دو حرف سلب ہیں۔ اسی طرح پہلی قسم اور چھٹی قسم یعنی سالبہ معدولۃ الطرفین کے درمیان بھی فرق ظاہر ہے کیونکہ پہلی قسم میں ایک حرف سلب ہے اور چھٹی میں تین حرف سلب ہیں۔ فقس علیٰ ہذا۔ اب رہی دوسری قسم اور آٹھویں قسم یعنی موجبہ معدولۃ المحمول اور سالبہ محصلہ کے درمیان فرق ظاہر نہیں ہے کیونکہ دونوں میں ایک ایک حرف سلب ہے اور وہ محمول سے ملا ہوا ہے اس لئے ضروری ہے ان دونوں کے درمیان فرق لفظی و معنوی بیان کیا جائے۔ لہذا فرق لفظی یہ ہے کہ اگر قضیہ ثلاثیہ ہے تو حرف رابطہ آیا حرف سلب سے پہلے ہے یا بعد میں۔ اگر پہلے ہے جیسے زیدٌ ہو لیس بکاتب میں تو موجبہ معدولۃ المحمول ہے اس لئے کہ رابطہ کی شان یہ ہے کہ ما بعد کو ما قبل کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کرے اور یہاں چونکہ سلب کا ربط ما قبل

کے ساتھ ہے لہذا یہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے۔ اور اگر حرف رابطہ بعد میں ہے جیسے زید لیس ہو بکاتب میں تو سالبہ محصلہ ہے اس لئے کہ حرف سلب کی شان یہ ہے کہ مابعد کو ماقبل سے سلب اور اس کا رفع کرے اور یہاں چونکہ سلب رابطہ کا کرتا ہے اس لئے یہ قضیہ سالبہ محصلہ ہے۔ اور اگر قضیہ ثنائیہ ہے تو اس میں دو طریقے سے فرق ہے ایک طریقہ یہ کہ یہ نیت کر لی جائے کہ یہ رابطہ کا سلب ہے یا سلب کا ربط ہے، اگر رابطہ کا سلب ہے جیسا کہ گزرا تو سالبہ محصلہ ہے۔ اور اگر سلب کا ربط ہے تو موجبہ معدولۃ المحمول ہے۔ دوسرا طریقہ یہ کہ یہ اصطلاح بنا لیا جائے کہ فلاں لفظ مثلاً لفظ غیر اور لا ایجاب کیلئے خاص ہے اور فلاں لفظ مثلاً لیس سلب کیلئے خاص ہے۔ لہذا جب زید غیر کاتب یا لا کاتب کہا جائے تو اس سے یہ سمجھا جائے گا کہ یہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے اور جب زید لیس بکاتب کہا جائے تو اس سے یہ سمجھا جائے گا کہ یہ قضیہ سالبہ محصلہ ہے۔ اور فرق معنوی یہ ہے کہ سالبہ محصلہ، موجبہ معدولۃ المحمول سے عام ہے کیونکہ موجبہ کے لئے وجود موضوع ضروری ہوتا ہے خواہ وہ ذہن میں ہو یا خارج میں۔ اور سالبہ کے اندر یہ شرط نہیں بلکہ وہ عام ہے کہ اس کا موضوع خواہ موجود ہو یا معدوم۔ مثلاً زید لیس بقائم کہ اس کا موضوع اگر موجود ہے تو وہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول اور سالبہ محصلہ دونوں ہوگا، اور اگر معدوم ہے تو صرف سالبہ محصلہ ہوگا موجبہ معدولۃ المحمول نہیں۔

قولہ[۳] لان حرف السلب الخ ــــ یعنی قضیہ معدولہ کا نام معدولہ اس لئے رکھا جاتا ہے کہ اس میں حرف سلب طرفین کا جزء ہوتا ہے حالانکہ حرف سلب کی وضع نسبت کے سلب کے لئے ہوتی ہے لہذا جب حرف سلب کو معنی موضوع سے ہٹا کر دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا تو وہ معدول (عدول کیا ہوا) ہوا اور یہ معدول چونکہ قضیہ کا جزء ہوتا ہے اس لئے پورے قضیہ ہی کا نام (تسمیۃ الکل باسم الجزء کے قبیل سے) معدولہ رکھا گیا یعنی جو جزء کا نام تھا وہی کل کا نام رکھ دیا گیا۔

قولہ[۴] والقضیۃ التی لا یکون الخ ــــ یعنی وہ قضیہ جس میں حرف سلب طرفین میں سے کسی کا جزء نہ ہو تو اس کا نام محصلہ رکھا جاتا ہے کیونکہ حرف سلب کا طرفین میں سے کسی کا جزء نہ ہونے سے طرفین وجودی رہتے ہیں۔ اور طرفین چونکہ قضیہ کے جزء ہیں اس لئے پورے قضیہ کا نام (تسمیۃ الکل باسم الجزء کے قبیل سے) محصلہ یعنی وجودی رکھا جاتا ہے۔ پھر محصلہ کی دو قسمیں ہیں ایک موجبہ دوسری سالبہ۔ اس لئے کہ اگر اس میں حکم ایجاب کا ہے تو محصلہ موجبہ ہے اور اگر سلب کا ہے تو محصلہ سالبہ ہے۔ اور کبھی محصلہ کو صرف موجبہ کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے اور سالبہ کو بسیطہ کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔ لیکن محصلہ کو موجبہ کے ساتھ خاص کرنا تو ظاہر ہے لیکن سالبہ کو بسیطہ کے ساتھ موسوم کرنا اس لئے ہے کہ بسیطہ وہ ہے جس کا کوئی جزء نہ ہو اور سالبہ میں اگرچہ حرف سلب موجود ہوتا ہے لیکن چونکہ طرفین میں سے کسی کا جزء نہیں ہوتا

ہے اس لیے سالبہ کو بسیطہ کہا جاتا ہے۔

وَقد يصرّحُ بكيفيّةِ النِّسبةِ فموجهةٌ وما بهٖ البيانُ جهةٌ واِلّا فمطلقةٌ

ترجمہ:- اور کبھی قضیہ میں نسبت کی کیفیت صراحۃً بیان کی جاتی ہے پس وہ قضیہ موجہہ ہے اور وہ لفظ جس سے کیفیت بیان کی جائے جہت ہے ورنہ مطلقہ ہے۔

قوله بكيفيت النسبة لنسبة المحمول الى الموضوع سواءٌ كانت ايجابيةً اوسلبيةً تكون لا محالة مكيّفة فى نفس الامر والواقع بكيفيةٍ مثل الضرورة اوالدوام اوالامكان اوالامتناع اوغير ذالك فتلك الكيفية الواقعة فى نفس الامر تسمّٰى مادة القضية ثم قد يصرح فى القضية بانّ تلك النسبة مكيّفة فى نفس الامر بكيفية كذا فالقضية ح تسمّٰى موجهةً وقد لايصرح بذالك فتسمّى القضية مطلقةً واللفظ الدال عليها فى القضية الملفوظة والصورة العقلية الدالة عليها فى القضية المعقولة تسمّى جهة القضية فان طابقت الجهة المادة صدقت القضية كقولنا الانسان حيوانٌ بالضرورة والاكذبت كقولنا كلّ انسانٍ حجرٌ بالضرورة۔

ترجمہ:- محمول کی وہ نسبت جو موضوع کی طرف ہے خواہ ایجابیہ ہو یا سلبیہ نفس الامر و واقع میں ضرورت یا دوام یا امکان یا امتناع یا ان کی مثل کسی کیفیت کے ساتھ ضرور متکیف ہوگی لہذا اس کیفیت کا نام جو نفس الامر میں واقع ہے مادۂ قضیہ رکھا جائے گا۔ پھر کبھی قضیہ میں صراحۃً یہ بیان کی جاتی ہے کہ یہ نسبت نفس الامر میں فلاں کیفیت کے ساتھ متکیف ہے تو اس وقت اس قضیہ کا نام موجہہ رکھا جائے گا۔ اور کبھی قضیہ میں صراحۃً بیان نہیں کی جاتی لہذا (اس وقت) اس قضیہ کا نام مطلقہ رکھا جائے گا اور وہ لفظ جو قضیہ ملفوظہ میں اس کیفیت پر دلالت کرے یا وہ صورت عقلیہ جو قضیہ معقولہ میں اس کیفیت پر دلالت کرے اس کا نام جہت رکھا جائے گا۔ لہذا جہت اگر مادہ کے مطابق ہے تو قضیہ صادق ہوگا جیسے ہمارا قول الانسان حیوانٌ بالضرورۃ۔ ورنہ کاذب ہوگا جیسے ہمارا قول کل انسان حجرٌ بالضرورۃ۔

تشریح:- بیانہ بکیفیۃ النسبۃ ـــــ قضیہ حملیہ کی یہ پانچویں تقسیم جہت کے اعتبار سے ہے لیکن اس تقسیم سے پہلے اس امر کو بیان کرنا فائدے سے خالی نہ ہوگا کہ مناطقہ کے نزدیک افراد موضوع کو

ذات موضوع کہتے ہیں اور ذات موضوع کو جس مفہوم کے ذریعہ تعبیر کیا جاتا ہے اس کو وصف عنوانی یا وصف موضوع کہتے ہیں جیسے کل انسان حیوانٌ میں انسان وصف عنوانی ہے اور انسان کے افراد مثلاً زید و بکر و خالد وغیرہ ذات موضوع ہیں اور یہ اپنے افراد مثلاً انسان، غنم، بقر، اسد وغیرہ کا جزء ہے۔ اور کبھی وہ ذات موضوع کا عین ہوتا ہے جیسے کل انسان حیوانٌ میں انسان وصف موضوع ہے اور یہ اپنے افراد مثلاً زید و بکر و خالد وغیرہ کا عین حقیقت ہے۔ اور کبھی ذات موضوع کی حقیقت سے خارج ہوتا ہے جیسے الکاتب متحرک الاصابع میں کاتب وصف موضوع ہے اور اپنے افراد مثلاً زید و بکر و خالد وغیرہ کی حقیقت سے خارج ہے۔ اور وصف موضوع کی طرح ذات موضوع کیلئے ایک اور وصف ثابت ہوتا ہے جس کا نام وصف محمول ہے لیکن وصف محمول کا ثبوت ذات موضوع کیلئے کبھی ایجاباً ہوتا ہے اور کبھی سلباً۔ اور ذات موضوع کا وصف موضوع سے متصف ہونا عقد وضع کہلاتا ہے اور ذات موضوع کا وصف محمول سے ایجاباً و سلباً متصف ہونا عقد حمل کہلاتا ہے جیسے بعض الانسان مومنٌ میں زید و بکر و خالد وغیرہ کا وصف انسانیت سے متصف ہونا عقد وضع ہے اور وصف ایمان سے متصف ہونا عقد حمل ہے اور قضیہ حملیہ کا مفہوم دونوں ہی عقدوں کو شامل ہوتا ہے لیکن یہاں تقسیم میں عقد حمل کو بیان کرنا مقصود ہے کہ ذات موضوع وصف محمول کے ساتھ کون سی کیفیت سے متصف ہے جیسا کہ شارح کے قول لنسبۃ المحمول الی الموضوع سے ظاہر ہوتا ہے۔

قولہ لنسبۃ المحمول الخ ـــــ یعنی قضیہ حملیہ میں جو محمول کی نسبت موضوع کی طرف ہے وہ نفس الامر میں کسی نہ کسی کیفیت سے ضرور متصف ہوتی ہے۔ مثلاً جب یہ کہا جائے (۱) اِنَّ اللّٰہ تعالیٰ صادقٌ (۲) اِنَّ الارض ساکنۃٌ (۳) کل حیوانٍ متنفسٌ (۴) زیدٌ کاتبٌ۔ تو پہلے قضیہ میں صادق ہونے کی نسبت جو اسم جلالت کی طرف ہے نفس الامر میں کیفیت ضرورت سے متصف ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مقدسہ سے صدق کا جدا ہونا محال ہے۔ دوسرے قضیہ میں ساکن ہونے کی نسبت جو زمین کی طرف ہے نفس الامر میں کیفیت دوام سے متصف ہے جس کا معنی یہ ہے کہ زمین سے سکون کی نسبت کبھی جدا نہ ہوگی (اگرچہ جدا ہونا ممکن ہے)۔ تیسرے قضیے میں متنفس ہونے کی نسبت جو حیوان کی طرف ہے نفس الامر میں وہ کیفیت فعلیت سے متصف ہے جس کا معنی یہ ہے کہ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں تنفس کی نسبت حیوان سے الگ نہیں ہے۔ اور چوتھے قضیہ میں کتابت کی نسبت جو زید کی طرف ہے نفس الامر میں کیفیت امکان سے متصف ہے جس کا معنی یہ ہے کہ کتابت و سلب کتابت کی نسبت کا جدا ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ ہر نسبت کسی نہ کسی کیفیت نفس الامریہ کے ساتھ ضرور متصف ہوتی ہے خواہ اس کیفیت کو ذکر کیا جائے یا نہ کیا جائے اگر ذکر کیا جائے تو اس قضیہ کا نام موجہہ ہوگا جیسے انّ اللہ تعالیٰ صادقٌ بالضرورۃ میں قضیہ جس کیفیت

نفس الامریہ سے متصف تھا اس کا بیان بالضرورۃ سے کیا گیا لہٰذا یہ قضیہ موجہہ ہے اور اگر اس کیفیت نفس الامریہ کو ذکر نہ کیا جائے تو اس قضیہ کا نام مطلقہ ہے جیسے اِنَّ اللّٰہ تعالیٰ صادقٌ میں جو نسبت کیفیت نفس الامریہ سے متصف ہے اس کو بیان نہیں کیا گیا ہے لہٰذا یہ قضیہ مطلقہ ہے اور جو شی اس نفس الامری کیفیت پر دلالت کرے اس کا نام جہت قضیہ ہے اور وہ دلالت کرنے والے لفظ مثلاً یہ ہیں بالضرورۃ دائماً، بالدوام، بالامکان اور خود اس کیفیت نفس الامریہ کا نام مادۂ قضیہ ہے اور مادہ قضیہ مثلاً یہ ہیں (۱) ضرورت (۲) دوام (۳) فعلیت (۴) امکان خاص (۵) امکان عام۔ ضرورت وہ نسبت کا ممتنع الانفکاک ہونا ہے جیسے الانسانُ حیوانٌ میں نسبت حیوانیت کا انسان سے جدا ہونا محال ہے۔ اور دوام وہ نسبت کا کبھی بھی جدا نہ ہونا ہے اور یہ عام ہے خواہ جدا ہونا محال ہو یا ممکن، لیکن محال جیسے الانسان حیوانٌ اور ممکن جیسے الفلک متحرکٌ میں فلک سے نسبت متحرک کا جدا ہونا ممکن ہے لیکن جدا نہیں ہوتا۔ اور فعلیت وہ نسبت کا تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں جدا نہ ہونا ہے جیسے کل حیوانٍ متنفسٌ میں حیوان سے نسبت تنفس کی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں جدا نہیں ہوتی۔ اور امکان خاص وہ طرفین سے سلب ضرورت یعنی نسبت کا وجود و عدم ضروری نہ ہونا ہے جیسے الانسان کاتبٌ میں انسان سے نسبت کتابت و عدم کتابت ضروری نہیں ہے۔ اور امکان عام وہ جانب مخالف سے سلب ضرورت ہے یعنی نسبت اگر ایجابی ہو تو سلب ضروری نہ ہو اور اگر نسبت سلبی ہو تو ایجاب ضروری نہ ہو جیسے اللّٰہ خالقٌ میں نسبت ایجابی ہے لہٰذا اس کا سلب ضروری نہیں اور اللّٰہ لیس بغافلٍ میں نسبت سلبی ہے لہٰذا اس کا ایجاب ضروری نہیں ہے۔ فاحفظ ہذا حفظاً کاملاً لیفید فی الابحاث الآتیۃ۔

قولہ[۱۱] مادۃ القضیۃ ـــــ مادۂ قضیہ ہر اس چیز کا نام ہے جس سے قضیہ مرکب ہوتا ہے۔ اور قضیہ مرکب موضوع و محمول و نسبت سے ہوتا ہے لہٰذا موضوع و محمول و نسبت میں سے ہر ایک قضیہ کا مادہ ہوا لیکن چونکہ نسبت ان تینوں میں سے اشرف ہوتی ہے اور وہ کیفیت جو نفس الامر میں ثابت ہے اسی نسبت کو لازم ہوتی ہے اس لئے از قبیل تسمیۃ اللازم الجزء الاشرف باسم الکل اس کیفیت کو مادہ کہا جاتا ہے۔

قولہ[۱۲] تسمیٰ موجہۃ ـــــ یعنی وہ قضیہ جس میں کیفیت نفس الامریہ کو صراحۃً بیان کیا جائے تو اس کا نام موجہہ رباعیہ ہے لیکن موجہہ یعنی جہت والا اس لئے کہ اس کا جزء جہت ہوتی ہے اور جہت وہ امر ہے جو کیفیت نفس الامریہ پر دلالت کرتا ہے یعنی جو کیفیت نفس الامریہ کو صراحۃً بیان کرتا ہے اس لئے اس کا نام (تسمیۃ الکل باسم الجزء کے قبیل سے) موجہہ رکھا جاتا ہے لیکن رباعیہ اس لئے کہ اس میں موضوع و محمول و رابطہ کے علاوہ چوتھا جزء جہت بھی مذکور ہوتی ہے۔ اور وہ قضیہ جس میں کیفیت نفس الامریہ کو صراحۃً بیان نہ کیا جائے اس کا نام مطلقہ ثلاثیہ ہے لیکن مطلقہ اس لئے کہ اس کو جہت سے مقید نہیں کیا

جاتاہے اور ثلاثیہ اس لئے کہ اس میں موضوع و محمول ورابطہ صرف تین ہی اجزاء مذکور ہوتے ہیں۔

قولہ والللفظ الدال الخ ـــــ پہلے یہ بتایا گیا تھا کہ قضیہ کی دو قسمیں ہیں ایک ملفوظہ او دوسری معقولہ۔ لہذا وہ امر جو قضیہ ملفوظہ میں نسبت کی کیفیت پر دلالت کرے (جس کا نام جہت ہے) لفظ ہوگا اور وہ امر جو قضیہ معقولہ میں نسبت کی کیفیت پر دلالت کرے صورت عقلیہ ہوگا کیونکہ وہ امر قضیہ کا جزء ہوتاہے اور جزء کیلئے لازم ہے کل کی جنس سے ہو کہ کل اگر لفظ ہو تو جزء بھی لفظ ہو اور کل اگر معقول ہو تو جزء بھی معقول ہو۔

قولہ فان طابقت الجہت الخ ـــــ یعنی قضیہ موجہہ میں جہت اگر مادہ کے مطابق ہے تو وہ قضیہ صادقہ ہے ورنہ کاذبہ۔ یعنی قضیہ کی جہت جس کیفیت پر دلالت کرتی ہے اگر وہ کیفیت بعینہ وہی ہے جو نسبت میں فی الواقع موجود ہے تو قضیہ صادقہ ہے اور اگر بعینہ نہیں تو قضیہ کاذبہ ہے جیسے کل انسان حیوانٌ بالضرورۃ قضیہ صادقہ ہے کیونکہ اس میں جہت (لفظ بالضرورۃ) اس کیفیت پر دلالت کرتی ہے جو فی الواقع نسبت میں موجود ہے اور کل انسان حجرٌ بالضرورۃ قضیہ کاذبہ ہے کیوں کہ اس میں جہت (لفظ بالضرورۃ) اس کیفیت پر دلالت نہیں کرتی جو کہ نسبت میں فی الواقع موجود ہے اس لئے کہ جس کیفیت کے ساتھ نسبت متصف ہے وہ کیفیت امتناع ہے اور جہت مذکورہ جس کیفیت پر دلالت کرتی ہے وہ کیفیت ضرورت ہے جو کیفیت امتناع کا غیر ہے۔ سوال:۔ قضیہ کے صادق ہونے کیلئے اگر جہت کا مادہ کے موافق ہونا ضروری ہے تو کل انسان حیوانٌ بالامکان العام کو صادق نہیں کاذب ہونا چاہئے کیونکہ اس میں جہت مادہ کے موافق نہیں ہے اس لئے کہ اس میں نسبت جس کیفیت کے ساتھ متصف ہے وہ کیفیت ضرورت ہے اور جہت مذکورہ جس کیفیت پر دلالت کرتی ہے وہ کیفیت امکان عام ہے جو کیفیت ضرورت کا غیر ہے۔ جواب:۔ قضیہ مذکورہ میں جہت مادہ کے موافق ہے اس لئے کہ اس میں جہت یعنی بالامکان العام کی دلالت کیفیت امکانیہ پر ہوتی ہے اور کیفیت امکانیہ کیفیت ضرورت کو عام ہے جیسا کہ آئندہ بیان سے معلوم ہوگا۔

فانْ كانَ الحكمُ فيها بضرورةِ النسبةِ مادامَ ذاتُ الموضوعِ موجودةً فضروريةٌ مطلقةٌ أو مادامَ وصفُهُ فمشروطةٌ عامةٌ أو في وقتٍ معيّنٍ فوقتيةٌ مطلقةٌ أو غيرِ معيّنٍ فمنتشرةٌ مطلقةٌ و

ترجمہ:۔ پس اگر قضیہ میں ضرورت نسبت کا حکم ہے جب تک ذات موضوع موجود رہے

ضروریہ مطلقہ ہے یا جب تک ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ موصوف رہے تو مشروطہ عامہ ہے یا ضرورت نسبت کا حکم وقت معین میں ہے تو وقتیہ مطلقہ ہے یا وقت غیر معین میں ہے تو منتشرہ مطلقہ ہے۔

قولہ فان کان الحکم فیہا بضرورۃ النسبۃ۔ قد یکون الحکم فی القضیۃ الموجہۃ بان النسبۃ الثبوتیۃ اوالسلبیۃ ضروریۃ ای ممتنعۃ الانفکاک عن الموضوع علی احد اربعۃ اوجہ الاول انہا ضروریۃ مادام ذات الموضوع موجودۃ نحو کل انسان حیوان بالضرورۃ ولا شئ من الحجر بانسان بالضرورۃ فسمی القضیۃ حینئذ ضروریۃ مطلقۃ لاشتمالہا علی الضرورۃ وعدم تقیید الضرورۃ بالوصف العنوانی او الوقت۔

ترجمہ:۔ کبھی قضیہ موجہہ میں اس امر کا حکم ہوتا ہے کہ نسبت ثبوتیہ یا سلبیہ ضروری ہے یعنی چار طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ پر موضوع سے جدا ہونا محال ہے پہلا طریقہ یہ ہے کہ نسبت اس وقت تک ضروری ہو جب تک ذات موضوع موجود رہے جیسے کل انسان حیوان بالضرورۃ ولا شئ من الحجر بانسان بالضرورۃ اس وقت قضیہ کا نام ضروریہ مطلقہ رکھا جائے گا کیونکہ وہ ضرورت پر مشتمل ہے اور ضرورت وصف عنوانی یا وقت کے ساتھ مقید نہیں۔

تشریح:۔ بیان: فان کان الحکم الخ ـــــ موجہہ کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ موجہہ کہ جس میں جہت بیان کی جاتی ہے اگر اس میں صرف ایجاب یا سلب کی نسبت ہے تو بسیطہ ہے اور اگر ایجاب وسلب دونوں کی نسبت ہے تو مرکبہ ہے۔ بسیطہ کی آٹھ قسمیں ہیں اور مرکبہ کی سات۔ لہٰذا موجہہ کی کل پندرہ قسمیں ہوئیں لیکن یہ متقدمین کے نزدیک ہے۔ متاخرین موجہہ کی لاتعداد قسمیں مانتے ہیں اس کی وجہ یہ کہ ان کے نزدیک مادہ یعنی نسبت کی کیفیت وجوب، امتناع امکان پر منحصر نہیں بلکہ ان کے علاوہ دوسری اور بھی ہیں جن کی کوئی حد و شمار نہیں۔ اور متقدمین مادہ کو صرف وجود و امتناع و امکان پر حصر کرتے ہیں جس کی وجہ سے موجہہ کی صرف پندرہ قسمیں ہوتی ہیں جن کی تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

قولہ ای قد یکون الحکم الخ ـــــ موجہہ بسیطہ چونکہ موجہہ مرکبہ کا جز ہے اور جز طبعی طور پر کل پر مقدم ہوتا ہے اس لئے موجہہ بسیطہ کو مرکبہ پر مقدم کرکے یہ کہا گیا کہ موجہہ بسیطہ میں کبھی نسبت کی کیفیت ضرورت ہوتی ہے یعنی محمول کی نسبت کا موضوع سے جدا ہونا محال ہوتا ہے اس کی چار صورتیں ہیں دلیل حصر یہ ہے کہ محمول کی نسبت کا موضوع سے جدا ہونا جو محال ہے آیا وجود ذات موضوع کے جمیع اوقات میں یا وجود وصف موضوع کے جمیع اوقات میں یا ذات موضوع کے وقت معین میں یا وقت غیر معین میں۔

اگر وجود ذاتِ موضوع کے جمیع اوقات میں جدا ہونا محال ہے تو ضروریہ مطلقہ ہے اور اگر وجود وصف موضوع کے
جمیع اوقات میں جدا ہونا محال ہے تو مشروطہ عامہ ہے اور اگر وجود ذات موضوع کے وقت معین میں جدا ہو
محال ہے تو وقتیہ مطلقہ ہے اور اگر وجود ذات موضوع کے وقت غیر معین میں جدا ہونا محال ہے تو منتشرہ مطل
ہے۔ ہر ایک کی تفصیل اپنے اپنے مقام پر آنے والی ہے۔ واضح ہو کہ ضرورت کی دو قسمیں ہیں ایک ضرورت ذاتی
دوسری ضرورت وصفی۔ اس لئے کہ اگر محمول کی نسبت مطلق ذات موضوع سے جدا ہونا محال ہو تو ضرورت ذاتی ہے
جیسے الانسان حیوان بالضرورۃ میں حیوان کی نسبت ذات انسان یعنی زید، بکر، خالد وغیرہ سے مطلقاً جدا ہونا
ہے۔ اور اگر محمول کی نسبت وجود ذات موضوع سے بشرط وصف عنوانی جدا ہونا محال ہو تو ضرورت وصفی ہے جیسے
کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتباً میں متحرک اصابع کی نسبت ذاتِ کاتب یعنی زید بکر خالد وغیرہ
سے بشرط وصف کتابت جدا ہونا محال ہے مطلقاً نہیں۔ اور ضرورت وصفی عام ہے اور ضرورت ذاتی خاص۔ اس لئے
کہ جب محمول کی نسبت کا مطلق ذات موضوع سے جدا ہونا محال ہے تو بشرط وصف عنوانی بھی محال ہوگا اس کا برعکس
نہیں، اس لئے کہ جب مثلاً وصف موضوع ذات موضوع کا عین ہو تو ضرورت ذاتی اور ضرورت وصفی دونوں صادق آ
ہیں جیسے کل انسان حیوان بالضرورۃ ما دام انساناً میں ضرورت ذاتی اور ضرورت وصفی دونوں صادق ہیں لیکن جب
وصف موضوع ذات موضوع کا عین نہ ہوا اور جدا نہ ہونے میں وصف موضوع کا دخل ہو تو ضرورت وصفی صا
آتی ہے ضرورت ذاتی نہیں جیسے کل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتباً میں ضرورت وصفی صادق آتی ہے ضرورت ذاتی نہیں

قولہ الاول انہا الخ ـــــ یعنی پہلا موجہہ ہے جس میں محمول کی نسبت ایجابی یا سلبی
ذات موضوع سے جدا ہونا محال ہو جب تک ذات موضوع موجود رہے جیسے کل انسان حیوان بالضرورۃ میں جب تک ذات
انسان مثلاً زید و بکر و خالد وغیرہ موجود ہیں ان سے حیوان کی نسبت ایجابی کا جدا ہونا محال ہے۔ اور لاشی من
الانسان بحجر بالضرورۃ میں جب تک ذات انسان موجود ہے اس سے حجر کی نسبت سلبی کا جدا ہونا محال ہے۔ اس
قضیہ کا نام ضروریہ مطلقہ رکھا جاتا ہے لیکن ضروریہ اس لئے کہ وہ ضرورت کو شامل ہے اور مطلقہ اس لئے کہ ضرورت
وصف عنوانی یا وقت کیساتھ مقید و ملحوظ نہیں ہے اگرچہ وہ جمیع اوقات میں پائی جاتی ہے۔ سوال:۔ ضروریہ
مطلقہ میں محمول کی نسبت کا ذات موضوع سے جدا ہونا محال کیوں ہوتا ہے؟ جواب:۔ اس لئے کہ ضروریہ مطلقہ کا
وصف محمول کبھی وصف موضوع کا عین ہوتا ہے اور عین کبھی نوع کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی حد تام کی شکل میں۔
نوع کی شکل میں جیسے زیدٌ انسانٌ بالضرورۃ میں انسان زید کی نوع ہے اور حد تام کی شکل میں جیسے کل انسانٍ حیوانٌ
ناطقٌ بالضرورۃ میں حیوانِ ناطق انسان کی حد تام ہے اور حد تام اور نوع شی کی حقیقت کا عین ہوتی ہے اس لئے
محمول کی نسبت کا موضوع سے جدا ہونا محال ہوتا ہے۔ اسی طرح ضروریہ مطلقہ کا وصف محمول کبھی وصف موضوع کا
جزء ہوا کرتا ہے اور جزء کبھی جنس کی شکل میں آتا ہے اور کبھی فصل کی شکل میں۔ جنس کی شکل میں جیسے کل

ان حیوان بالضرورۃ میں حیوان انسان کا جزء اور اس کی جنس ہے۔ اور فصل کی شکل میں جیسے کل انسان بالضرورۃ میں ناطق انسان کا جزء اور اس کی فصل ہے اور فصل اور جنس کا چونکہ شیء سے جدا ہونا محال ہے۔ اس لئے محمول کی نسبت کا موضوع سے جدا ہونا محال ہے۔

اَلثَّانِی اَنَّہَا مَادَامَ ضَرُورِیَّۃٌ مَادَامَ الْوَصْفُ الْعُنْوَانِیُّ ثَابِتًا لِذَاتِ الْمَوْضُوْعِ نَحْوُ کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّکُ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَۃِ مَادَامَ کَاتِبًا وَلَاشَیْءَ مِنْہُ بِسَاکِنِ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَۃِ مَادَامَ کَاتِبًا فَتُسَمّٰی ح مَشْرُوْطَۃً عَامَّۃً لِاشْتِرَاطِ الضَّرُوْرَۃِ بِالْوَصْفِ الْعُنْوَانِیِّ وَلِکَوْنِ ہٰذِہِ الْقَضِیَّۃِ اَعَمَّ مِنَ الْمَشْرُوْطَۃِ الْخَاصَّۃِ کَمَا سَیَجِیْءُ اَلثَّالِثُ اَنَّہَا ضَرُوْرِیَّۃٌ فِیْ وَقْتٍ مُعَیَّنٍ نَحْوُ کُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالضَّرُوْرَۃِ وَقْتَ حَیْلُوْلَۃِ الْاَرْضِ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الشَّمْسِ وَلَاشَیْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالضَّرُوْرَۃِ وَقْتَ التَّرْبِیْعِ فَتُسَمّٰی ح وَقْتِیَّۃً مُطْلَقَۃً لِتَقْیِیْدِ الضَّرُوْرَۃِ بِالْوَقْتِ وَعَدَمِ تَقْیِیْدِ الْقَضِیَّۃِ بِاللَّادَوَامِ اَلرَّابِعُ اَنَّہَا ضَرُوْرِیَّۃٌ فِیْ وَقْتٍ مِنَ الْاَوْقَاتِ کَقَوْلِنَا کُلُّ اِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالضَّرُوْرَۃِ وَقْتًا مَّا وَلَاشَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالضَّرُوْرَۃِ وَقْتًا مَّا فَتُسَمّٰی مُنْتَشِرَۃً مُطْلَقَۃً لِکَوْنِ وَقْتِ الضَّرُوْرَۃِ فِیْہَا مُنْتَشِرَۃً اَیْ غَیْرَ مُعَیَّنٍ وَعَدَمِ تَقْیِیْدِ الْقَضِیَّۃِ بِاللَّادَوَامِ۔

ترجمہ:۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ نسبت اس وقت تک ضروری ہے جبتک وصف عنوانی ذات موضوع کیلئے ثابت رہے جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا ولاشیء من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا، پس اس وقت قضیہ کا نام مشروطہ عامہ رکھا جائے گا کیونکہ ضرورت وصف عنوانی کے ساتھ مشروط ہے اور اس لئے کہ یہ قضیہ مشروطہ خاصہ سے عام ہے جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آئے گا۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ نسبت ضروری ہو وقت معین میں جیسے کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت حیلولۃ الارض بین القمر وبین الشمس ولاشیء من القمر بمنخسف بالضرورۃ وقت التربیع، پس اس وقت قضیہ کا نام وقتیہ مطلقہ رکھا جائے گا کیونکہ ضرورت وقت کے ساتھ مقید ہے اور قضیہ لادوام کے ساتھ مقید نہیں۔ چوتھا طریقہ یہ ہے کہ نسبت اوقات میں سے کسی وقت میں ضروری ہو جیسے ہمارا قول کل انسان متنفس بالضرورۃ وقتا ما ولاشیء من الانسان بمتنفس بالضرورۃ وقتا ما پس اس وقت قضیہ کا نام منتشرہ مطلقہ رکھا جائیگا کیونکہ ضرورت قضیہ میں منتشر یعنی غیر معین ہے اور قضیہ لادوام کے ساتھ مقید نہیں۔

تشریح:۔ قولہ والثانی انہا ضروریۃ الخ ——— دوسرا وہ موجہ ہے جس میں محمول کی نسبت ایجابی یا سلبی ذات موضوع سے جدا ہونا محال ہو جب تک ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہے جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا یعنی جب تک ذات کاتب مثلاً زید بکر خالد وغیرہ وصف کتابت سے متصف

ہے اس سے متحرک اصابع کی نسبت ایجابی کا جدا ہونا محال ہے اور لاشیء من الکاتب بساکن الاصابع
بالضرورۃ مادام کاتبا میں جب تک ذات کاتب وصف کتابت سے متصف رہے اس سے سکون اصابع کی
نسبت سلبی کا جدا ہونا محال ہے اس قضیہ کا نام مشروطہ عامہ رکھا جاتا ہے لیکن مشروطہ اس لئے کہ
اس میں ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ مشروط ہے اور عامہ اس لئے کہ وہ مشروطہ خاصہ سے عام
ہے جیساکہ مرکبہ کی بحث میں آئے گا اور مشروطہ عامہ کی دوسری تعریف یہ ہے کہ محمول کی نسبت ایجابی یا سلبی
ذات موضوع سے بزمان وصف جدا ہونا محال ہو خواہ اس میں شرط وصف کا دخل ہو یا نہ ہو جیسے کل کاتب
انسان بالضرورۃ مادام کاتبا میں افراد کاتب سے انسان کا جدا ہونا محال ہے لیکن کتابت اس کے لئے شرط نہیں
کہ بغیر کتابت کے افراد کاتب انسان ہو ہی نہیں سکتے ایسا نہیں بلکہ یہ ہے کہ کتابت کے زمانہ میں اس کا ثبوت ہو رہا ہے لہٰذا وصف عنوانی
محمول کا ثبوت موضوع کیلئے شرط نہیں بلکہ ظرف ہے لہٰذا محمول کا ثبوت ذات موضوع کیلئے دو طرح سے ہوا ایک بشرط وصف
اور دوسری بزمان وصف پہلے کو مشروطہ عامہ بالمعنی الاول کہا جاتا ہے اور دوسرے کو مشروطہ عامہ
بالمعنی الثانی کہا جاتا ہے، مشروطہ عامہ بالمعنی الثانی ضروریہ مطلقہ سے مطلقاً عام ہے اس لئے کہ جب
ضرورت تمام اوقات ذات کیلئے ثابت ہوگی تو لامحالہ تمام اوقات وصف کیلئے بھی ثابت ہوگی اس کا برعکس نہیں
کہ جب ضرورت تمام اوقات وصف کیلئے ثابت ہو تو تمام اوقات ذات کیلئے بھی ثابت ہو۔ اور مشروطہ عامہ
معنیٰ اول کے اعتبار سے ضروریہ مطلقہ سے عام و خاص من وجہ ہے اس لئے کہ جب ذات موضوع وصف موضوع
کا عین ہوا اور مادہ ضرورت کا ہو تو دونوں صادق آئیں گے جیسے کل انسان حیوان بالضرورۃ مادام انساناً۔ اور
اگر ذات موضوع وصف موضوع کا غیر ہو اور مادہ ضرورت کا ہو اور ضرورت تحقق میں وصف کا کوئی دخل
نہ ہو تو صرف ضروریہ مطلقہ صادق آئے گا مشروطہ عامہ نہیں جیسے کل کاتب حیوان بالضرورۃ مادام کاتبا میں
ذات کاتب کیلئے حیوان کے ثبوت کے ضروری ہونے میں وصف کتابت کا کوئی دخل نہیں۔ اور اگر مادہ ضرورت
بشرط وصف کا ہے تو مشروطہ عامہ صادق آئے گا ضروریہ مطلقہ نہیں جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ
مادام کاتبا میں متحرک اصابع ذات کاتب کیلئے بشرط وصف کتابت ضروری ہے۔

قولہ الثالث انہا الخ —— یعنی تیسرا موجہ وہ ہے جس میں محمول کی نسبت ایجابی
یا سلبی ذات موضوع سے وقت معین میں جدا ہونا محال ہو جیسے کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت حیلولۃ
الارض بینہ وبین الشمس میں زمین کے حائل ہونے کے وقت ذات قمر سے انخساف کی نسبت ایجابی کا جدا
ہونا محال ہے اور لاشیء من القمر بمنخسف بالضرورۃ وقت التربیع میں تربیع کے وقت ذات قمر سے
انخساف کی نسبت سلبی کا جدا ہونا محال ہے۔ مطلب یہ کہ ذات قمر سے انخساف کی نسبت کا سلب
ایک خاص وقت میں ہے اور وہ جبکہ قمر بروج اثنا عشر میں سے چوتھے برج میں چلا جائے جہاں کہ سورج

رہتا ہے اور اس وقت چونکہ قمر سورج کے مقابل رہتا ہے اور سورج سے روشنی حاصل کرتا ہے اس لئے انخساف کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لیکن جب قمر و سورج کے درمیان زمین حائل ہو جائے تو اس وقت زمین کا سایہ قمر پر پڑے گا اور قمر سورج کی روشنی حاصل نہ کر سکے گا اس لئے ایسے وقت قمر کا انخساف ضروری و لازمی ہوتا ہے۔ اس قضیہ کا نام وقتیہ مطلقہ رکھا جاتا ہے لیکن وقتیہ اس لئے کہ وقت پر مشتمل ہے اور مطلقہ اس لئے کہ اس میں لادوام کی قید نہیں ہوتی۔ اور یہ ضروریہ مطلقہ اور مشروطہ عامہ سے عام ہے لیکن ضروریہ مطلقہ سے اس لئے کہ جب ضرورت تمام اوقات ذات میں پائی جائے گی تو وقت معین میں ضروری پائی جائے گی اس کا برعکس نہیں۔ یعنی یہ ضروری نہیں کہ جب ضرورت وقت معین میں پائی جائے تو تمام اوقات ذات میں بھی پائی جائے گی۔ لیکن مشروطہ عامہ سے اس لئے عام ہے کہ جب ضرورت تمام اوقات وصف میں پائی جائے گی تو وقت معین میں ضرور پائی جائے گی اس کا برعکس نہیں یعنی یہ ضروری نہیں کہ جب ضرورت وقت معین میں پائی جائے تو تمام اوقات وصف میں بھی پائی جائے۔

قولہ الرابع انہا ضروریۃ الخ ـــــ یعنی چوتھا وہ موجہہ ہے جس میں محمول کی نسبت ایجابی یا سلبی ذات موضوع سے وقت غیر معین میں جدا ہونا محال ہو جیسے کل انسان متنفس بالضرورۃ وقتا ما یعنی ہر انسان کسی نہ کسی وقت غیر معین میں یقیناً سانس لیتا ہے اس میں تنفس کی نسبت ایجابی کا ذات انسان مثلاً زید بکر خالد وغیرہ سے وقت غیر معین میں جدا ہونا محال ہے اور لاشیء من الانسان بمتنفس بالضرورۃ وقتا ما یعنی کوئی انسان کسی نہ کسی وقت میں یقیناً سانس نہیں لیتا ہے اس میں تنفس کی نسبت سلبی کا ذات انسان سے وقت غیر معین میں جدا ہونا محال ہے لیکن تنفس کا اطلاق چونکہ سانس کے اندر لینے اور باہر پھینکنے دونوں پر ہوتا ہے اس لئے یہاں ان دونوں میں سے صرف ایک مراد ہوگی کیونکہ اس میں "وقتا ما" یعنی کبھی نہ کسی وقت ہونے کی قید ہے لہذا اگر دونوں ہی مراد ہوں تو چونکہ ہر انسان ہی نہیں بلکہ ہر ذی روح جب تک وہ زندہ ہے ہمیشہ سانس لیتا ہے کبھی اندر کھینچتا ہے اور کبھی باہر پھینکتا ہے اس لئے دونوں ہی مثال وقتیہ مطلقہ کی نہیں بلکہ ضروریہ مطلقہ کی بن جائیں گی۔ اس قضیہ کا نام منتشرہ مطلقہ رکھا جاتا ہے لیکن منتشرہ اس لئے کہ اس میں حکم ہر وقت منتشر یعنی پھیلا ہوا ہوتا ہے کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ کسی وقت بھی ہو سکتا ہے۔ اور مطلقہ اس لئے کہ یہ لادوام کے ساتھ مقید نہیں۔ اور منتشرہ مطلقہ وقتیہ سے عام مطلقاً ہے اور وقتیہ مطلقہ چونکہ ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ سے عام ہے جیسا کہ گزرا لہذا منتشرہ مطلقہ ضروریہ مطلقہ اور مشروطہ عامہ سے بھی عام ہے۔ لیکن منتشرہ، وقتیہ مطلقہ سے اس لئے عام ہے کہ جب ضرورت وقت معین میں پائی جائے گی تو کسی نہ کسی وقت میں ضرور پائی جائے گی اس کا برعکس نہیں یعنی یہ ضروری نہیں کہ جب ضرورت کسی وقت میں پائی جائے تو وقت معین میں بھی پائی جائے۔

أَوْ بِدَوَامِهَا مَا دَامَ الذَّاتُ فَدَائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ أَوْ مَا دَامَ الوَصْفُ فَعُرْفِيَّةٌ عَامَّةٌ أَوْ بِفِعْلِيَّتِهَا فَمُطْلَقَةٌ عَامَّةٌ

ترجمہ:۔ یا قضیہ میں دوام نسبت کا حکم ہو جب تک ذات موضوع موجود رہے تو دائمہ مطلقہ ہے یا قضیہ میں دوام نسبت کا حکم ہو جب تک ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ موصوف رہے تو عرفیہ عامہ ہے یا قضیہ میں فعلیت نسبت کا حکم ہو تو مطلقہ عامہ ہے۔

قوله فدائمة مطلقة۔ الفرق بين الضرورة والدوام ان الضرورة هى استحالة انفكاك شيء عن شيء والدوام عدم انفكاكه عنه وان لم يكن مستحيلاً كدوام الحركة للفلك۔ ثم الدوام اعنى عدم انفكاك النسبة الايجابية والسلبية عن الموضوع اما ذاتى او وصفى فان كان الحكم فى الموجهة بالدوام الذاتى اى بعدم انفكاك النسبة عن الموضوع ما دام ذات الموضوع موجودة سميت القضية دائمة لاشتمالها على الدوام ومطلقة لعدم تقييد الدوام بالوصف العنوانى وان كان الحكم بالدوام الوصفى اى بعدم انفكاك النسبة عن ذات الموضوع ما دام الوصف العنوانى ثابتا لتلك الذات سميت عرفية لان اهل العرف يفهمون هذا المعنى عن القضية السالبة بل من الموجبة ايضا عند الاطلاق فاذا قيل كل كاتب متحرك الاصابع فهموا ان هذا الحكم ثابت ما دام كاتبا وعامة لكونها اعم من العرفية الخاصة التى سيجىء ذكرها۔ قوله او بفعليتها اى بتحقق النسبة بالفعل فالمطلقة العامة هى التى حكم فيها بكون النسبة متحققة بالفعل اى فى احد الازمنة الثلثة وتسميتها بالمطلقة لان هذا هو المفهوم من القضية عند اطلاقها وعدم تقييدها بالضرورة او بالدوام او غير ذالك من الجهات وبالعامة لكونها اعم من الوجودية اللادائمة واللاضرورية على ما سيجىء۔

ترجمہ:۔ ضرورت و دوام کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت ایک شیء کا دوسری شیء سے انفکاک کا محال ہونا ہے، اور دوام ایک شیء کا دوسری شیء سے انفکاک نہ ہونا ہے اگرچہ محال نہ ہو، جیسے فلک کیلئے حرکت کا دائمی ہونا۔ پھر دوام یعنی نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کا موضوع سے انفکاک نہ ہونا آیا ذاتی ہے یا وصفی۔ اگر قضیہ میں حکم دوام ذاتی یعنی موضوع سے نسبت کے عدم انفکاک کا ہے جب تک ذات موضوع موجود رہے تو قضیہ کا نام دائمہ رکھا جائے گا کیونکہ وہ دوام پر مشتمل ہے اور مطلقہ رکھا جائے گا کیونکہ دوام وصف عنوانی کے ساتھ مقید نہیں۔ اور اگر حکم دوام وصفی

یعنی ذات موضوع سے عدم انفکاک کا ہے جب تک وصف عنوانی اس ذات کیلئے ثابت ہے تو قضیہ کا نام عرفیہ رکھا جائے گا اس لئے کہ اہل عرف اس معنی کو اطلاق کے وقت قضیہ سالبہ بلکہ موجبہ سے بھی سمجھتے ہیں لہذا جب کل کاتب متحرک الاصابع کہا جائے تو وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ حکم ذات کاتب کیلئے اس وقت تک ثابت ہے جب تک کہ وہ کاتب ہے اور عامہ رکھا جائے گا کیونکہ وہ عرفیہ خاصہ سے عام ہے جس کا ذکر عنقریب آئیگا۔

یعنی نسبت کے بالفعل متحقق ہونے کا ۔ لہذا مطلقہ عامہ وہ قضیہ ہے جس میں یہ حکم لگایا جائے کہ نسبت بالفعل یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ متحقق ہو اور اس قضیہ کا نام مطلقہ ہے اس لئے کہ یہ وہ ہے جو قضیہ سے اس کے اطلاق اور ضرورت یا دوام یا ان کے علاوہ جہات کے ساتھ مقید نہ ہونے کے وقت سمجھا جاتا ہے۔ اور اس قضیہ کا نام عامہ ہے اس لئے کہ وہ وجودیہ لادائمہ اور لاضروریہ سے عام ہے اس دلیل کے پیش نظر جو عنقریب آئے گی۔

تشریح ۷۔ بیانہ[51]۔ دائمۃ مطلقۃ ـــــ دائمہ مطلقہ وہ موجہہ ہے جس میں محمول کی نسبت ایجابی یا سلبی ذات موضوع کے ساتھ دائمی ہو جب تک ذات موضوع موجود ہے جیسے کل ارض ساکنۃ بالدوام یعنی ہر زمین دائمی طور پر ساکن ہے اس میں سکون کی نسبت ایجابی ذات ارض کے ساتھ دائمی طور پر ہے اور لاشئی من الفلک بمتحرک بالدوام یعنی کوئی فلک دائمی طور پر متحرک نہیں ہے اس میں متحرک کی نسبت سلبی ذات فلک سے دائمی طور پر ہے۔ واضح ہو کہ یہ دونوں مثالیں مذہب اسلام پر دی گئی ہیں کیونکہ اسلام میں آسمان وزمین دونوں ساکن ہیں اس میں گردش و چکر واقع نہیں ہوتا جیسا کہ اعلی حضرت امام احمد رضا خان رضی اللہ عنہ کے رسائل مبارکہ فوز مبین، الکلمۃ الملہمۃ اور نزول آیات قرآن میں اس کی تحقیق موجود ہے۔ لیکن فلاسفۂ قدیم آسمان کی گردش اور فلاسفۂ جدیدہ زمین کی حرکت کے قائل ہیں جیسا کہ ان کی کتابیں مطالعہ کرنے سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اس قضیہ کا نام دائمہ اس لئے رکھا جاتا ہے کہ وہ جہت دوام پر مشتمل ہے اور مطلقہ اس لئے کہ اس کا دوام کسی وقت یا وصف کے ساتھ مقید نہیں ہے اور یہ قضیہ ضروریہ مطلقہ سے مطلقاً عام ہے کیونکہ جس پر ضروریہ مطلقہ صادق آتا ہے اس پر دائمہ مطلقہ بھی صادق آتا ہے اس کا برعکس نہیں کیونکہ دوام بغیر ضرورت کے بھی ہو سکتا ہے کیونکہ ضرورت خاص ہے اور دوام عام ہے۔ کما سیاتی فانتظر الیہ۔

قولہ[52] الفرق بین الضرورۃ الخ ـــــ ضروریہ مطلقہ چونکہ جہت ضرورت پر مشتمل تھا اور دائمہ مطلقہ جہت دوام پر۔ اور دوام وضرورت میں بظاہر کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا تھا اس لئے شارح اس فرق کو بیان کرتے ہیں کہ ضرورت وہ ہے جو محمول کی نسبت کا موضوع سے جدا ہونا محال ہو۔ اور دوام وہ ہے جو محمول کی نسبت موضوع سے جدا نہ ہو خواہ جدا ہونا محال ہو یا ممکن، لہذا دوام عام ہے اور ضرورت خاص اس لئے کہ مثلاً کل فرس حیوان پر ضرورت اور دوام دونوں صادق ہیں اس لئے کہ اس میں حیوانیت

کی نسبت کا فرس سے جدا ہونا محال ہے لیکن کل فلک ساکن پر صرف دوام صادق ہے ضرورت نہیں کیونکہ اس میں سکون کی نسبت کا فلک سے جدا ہونا ممکن ہے لیکن یہ مثال ارباب شرع کے نزدیک ہے اور فلاسفہ نے اس کی یہ مثال دی ہے کل فلک متحرک اس تقدیر پر تحرک کی نسبت کا فلک سے جدا ہونا ممکن ہے لہذا اس پر صرف دوام صادق آئے گا ضرورت نہیں۔ ضرورت و دوام میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) ضرورت ذاتی (۲) ضرورت وصفی (۳) دوام ذاتی (۴) دوام وصفی۔ لیکن ضرورت ذاتی اور ضرورت وصفی کا بیان ابتدائی بحث میں گذر چکا لیکن دوام ذاتی وہ ہے جو محمول کی نسبت مطلق ذات موضوع سے جدا نہ ہو خواہ جدا ہونا محال ہو یا ممکن جیسے تحرک کی نسبت مطلق ذات فلک سے جدا نہیں ہے۔ اور دوام وصفی وہ ہے جو محمول کی نسبت ذات موضوع سے بشرط وصف عنوانی جدا نہ ہو خواہ جدا ہونا محال ہو یا ممکن جیسے تحرک اصابع کی نسبت ذات کاتب مثلاً زید و بکر و خالد سے بشرط وصف کتابت جدا نہیں ہوتی ہے۔ دوام وصفی عام ہے اور دوام ذاتی خاص ہے اس لئے کہ جب محمول کی نسبت مطلق ذات موضوع سے جدا نہیں ہے تو ذات موضوع سے بشرط وصف عنوانی بھی جدا نہیں ہوگی اس کا برعکس نہیں اس لئے کہ جب مثلاً وصف عنوانی ذات موضوع کا عین ہو جیسے کل انسان حیوان بالدوام ما دام انسانا میں دوام ذاتی اور دوام وصفی دونوں صادق ہیں لیکن جب وصف عنوانی ذات موضوع کا عین نہ ہو اور جدا نہ ہونے میں وصف عنوانی کا دخل ہو جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالدوام ما دام کاتبا میں دوام وصفی صادق آتا ہے دوام ذاتی نہیں۔

قولہ[۳] فان کان الحکم فی الموجہۃ الخ ——— یعنی جب دوام کی دو قسمیں ہیں ایک دوام ذاتی دوسری دوام وصفی تو اگر موجہہ میں حکم دوام ذاتی کا ہے یعنی اس امر کا ہے کہ محمول کی نسبت ایجابی یا سلبی ذات موضوع سے جدا نہیں ہوتی جب تک ذات موضوع موجود رہے تو دائمہ مطلقہ ہے جیسے کل ارض ساکنۃ بالدوام میں جب تک زمین موجود ہے اس سے سکون کی نسبت ایجابی جدا نہیں ہے اور لاشیء من الارض بمتحرک بالدوام میں جب تک زمین موجود ہے اس سے تحرک کی نسبت سلبی جدا نہیں ہے۔ اور اگر موجہہ میں حکم دوام وصفی کا ہے یعنی اس امر کا ہے کہ محمول کی نسبت ایجابی یا سلبی ذات موضوع سے جدا نہیں ہوتی جب تک ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ موصوف ہے تو عرفیہ عامہ ہے جیسے کل صائم ممسک عن الاکل والشرب والجماع بالدوام ما دام صائما یعنی ہر روزہ دار کھانے اور پینے اور جماع سے ہمیشہ باز رہنے والا ہے جب تک وہ روزہ دار ہے اس میں امساک کی نسبت ایجابی ذات صائم سے جدا نہیں جب تک وہ وصف صیام سے موصوف ہے۔ اور لاشیء من الخیاط باخذ القلم بالدوام ما دام خائطا یعنی کوئی درزی کبھی بھی قلم پکڑنے والا نہیں ہے جب تک وہ درزی کی صفت سے موصوف ہے اس میں قلم پکڑنے کی نسبت سلبی ذات درزی سے جدا نہیں ہے جب تک وہ درزی کی صفت سے موصوف ہے۔ عرفیہ عامہ مشروطہ عامہ سے مطلقاً عام ہے اس لئے کہ جب ضرورت وصفی پائی جائے تو دوام وصفی بھی پایا جائے گا

اس کا برعکس نہیں۔ اسی طرح یہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ سے بھی مطلقاً عام ہے اس لئے کہ جب ضرورت وقتی یا دوام ذاتی تمام اوقات ذات میں پائی جائے تو دوام وصفی تمام اوقات وصف میں بھی پایا جائیگا اس کا برعکس نہیں۔ غذ ہٰذا۔

قولہ سمیت عرفیۃ ـــــ یعنی اس قضیہ کا نام عرفیہ عامہ رکھا جاتا ہے لیکن عرفیہ اس لئے کہ جب اہل عرف قضیہ سالبہ بلکہ موجبہ کو جہتوں سے خالی کرکے مطلق رکھتے ہیں تو اس سے یہی معنی ومفہوم سمجھتے ہیں مثلاً کل کاتب متحرک الاصابع سے وہ یہ سمجھتے ہیں کہ کاتب جب تک کاتب ہوگا وہ متحرک الاصابع بھی ہوگا۔ اسی طرح لاشئ من النائم بمستیقظ سے وہ سمجھتے ہیں کہ نائم جب تک نائم ہوگا وہ بیدار نہ ہوگا۔ لیکن عامہ اس لئے کہ وہ عرفیہ خاصہ سے عام ہے

قولہ بل من الموجبۃ ـــــ اس ترتیب بیان میں سالبہ کو موجبہ پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ بوقت اطلاق عرفیہ عامہ کا معنی صرف سالبہ کے تمام مادوں میں پایا جاتا ہے موجبہ کے نہیں کیونکہ اس کا معنی موجبہ کے صرف بعض مادے میں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہیں کل کاتب متحرک الاصابع اور کل نائم معطل الحواس اہل عرف ان سے یہ سمجھتے ہیں کہ کاتب جب تک کاتب ہوگا وہ متحرک الاصابع ہوگا اور نائم جب تک نائم ہوگا وہ معطل الحواس ہوگا۔ لیکن مثلاً کل کاتب انسان سے اہل عرف یہ نہیں سمجھتے کہ کاتب جب تک کاتب ہوگا وہ انسان ہوگا تاوقتیکہ دائما مادام کاتبا سے تصریح نہ کر دی جائے۔

قولہ ای بتحقق النسبۃ الخ ـــــ مصنف کے قول بفعلیتہا کا عطف بضرورۃ النسبۃ پر ہے لیکن چونکہ بضرورۃ النسبۃ اصل میں بتحقق النسبۃ بالضرورۃ تھا اس لئے شارح نے یہ عبارت نکالی بتحقق النسبۃ بالفعل جس کا معنی یہ ہے کہ موجہہ بسیطہ میں اگر فعل یعنی تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ نسبت کے تحقق کا حکم ہے تو مطلقہ عامہ ہے لہٰذا مطلقہ عامہ وہ موجہہ بسیطہ ہوا جس میں اس امر کا حکم ہو کہ محمول کی نسبت ایجابی یا سلبی ذات موضوع کیلئے بالفعل یعنی تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ متحقق ہو جیسے کل متعلم یحفظ الدرس بالفعل یعنی ہر طالب علم سبق کو تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں یاد کرتا ہے۔ اس میں حفظ درس کی نسبت ایجابی ذات متعلم کیلئے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں متحقق ہے اور لاشئ من الانسان بضارب بالفعل یعنی کوئی بھی انسان تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں مارنے والا نہیں ہے۔ اس میں ضرب کی نسبت سلبی ذات انسان کیلئے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں متحقق ہے۔ مگر یاد رہے کہ بالفعل کا ذکر پہلی مثال میں ظاہر کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ اس کا محمول فعل ہے اور فعل میں خود زمانہ کا مفہوم موجود رہتا ہے برخلاف دوسری مثال کہ اس کا محمول اسم ہے اور اسم چونکہ زمانہ پر دلالت نہیں کرتا اس لئے اس میں بالفعل کا ذکر حقیقۃً ہے۔

قولہ وتسمیتہا بالمطلقۃ الخ ۔۔۔ یعنی مفہوم مذکور کا نام مطلقہ عامہ ہے لیکن مطلقہ اس لئے کہ جب اس کو مطلق رکھا جاتا ہے اور اس کے ساتھ کوئی جہت بیان نہیں کی جاتی تو اس سے یہی مفہوم سمجھا جاتا ہے اور اس لئے بھی کہ اس میں لاضرورت اور لادوام وغیرہ کی قید نہیں ہوتی ۔ اور عامہ اس لئے کہ وجودیہ لا دائمہ اور وجودیہ لاضروریہ سے عام ہوتا ہے کیونکہ وجودیہ لادائمہ وہ مطلقہ عامہ ہے جو مقید بقید لادوام ہو اور وجودیہ لاضروریہ وہ مطلقہ عامہ ہے جو مقید بقید لاضرورت ہو (جیسا کہ آنے والا ہے) اور ظاہر ہے مطلق مقید سے عام ہوتا ہے اس لئے اس کا نام عامہ رکھا جاتا ہے ۔ اور مطلقہ عامہ باقی موجہات سابقہ سے مطلقاً عام ہے کیونکہ جب ضرورت ذاتی اور دوام ذاتی اور ضرورت وصفی اور دوام وصفی اور ضرورت وقت معین یا غیر معین پائی جائے تو لا محالہ نسبت تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں ضرور پائی جائیگی اس کا برعکس نہیں جیسا کہ ظاہر ہے ۔

اَوْ بِعَدَمِ ضَرُورَةِ خِلَافِهَا فَمُمْكِنَةٌ عَامَّةٌ فَهٰذِهٖ بَسَائِطُ

ترجمہ :۔ یا قضیہ میں نسبت کے خلاف کے سلب ضرورت کا حکم ہو تو ممکنہ عامہ ہے لہٰذا یہ (جو مذکور ہوئے کل) بسائط ہیں ۔

قولہ اَوْ بعدم ضرورۃ ای اذا حکم فی القضیۃ بان خلاف النسبۃ المذکورۃ فیہا لیس ضروریاً نحو قولنا زید کاتبٌ بالامکان العام بمعنی ان الکتابۃ غیر مستحیلۃ لہ یعنی ان سلبہا عنہ لیس ضروریاً سمیت القضیۃ ح ممکنۃ لاشتمالہا علی الامکان وہو سلب الضرورۃ وعامۃ لکونہا اعم من الممکنۃ الخاصۃ قولہ فہذہ بسائط ای القضایا الثمانیۃ المذکورۃ من جملۃ الموجہات بسائط اعلم ان القضایا الموجہۃ اما بسیطۃ وہی ما یکون حقیقتہا اما ایجاباً فقط او سلباً فقط کما مر فی الموجہات الثمانیۃ واما مرکبۃ و ہی التی تکون حقیقتہا مرکبۃ من ایجاب وسلب بشرط ان لا یکون الجزء الثانی فیہا مذکوراً بعبارۃ مستقلۃ سواء کان فی اللفظ ترکیب کقولنا کل انسان ضاحک بالفعل لا دائماً فقولنا لا دائماً اشارۃ الی حکم سلبی ای لا شیء من الانسان بضاحک بالفعل او لم یکن فی اللفظ ترکیب کقولنا کل انسان کاتب بالامکان الخاص فانہ فی المعنی قضیتان ممکنتان ای کل انسان کاتب بالامکان العام ولا شیء من الانسان بکاتب بالامکان العام ۔

ترجمہ :۔ جب قضیہ میں اس امر کا حکم ہو کہ اس نسبت کے خلاف جو قضیہ میں مذکور ہے

ضروری نہیں ہے جیسے ہمارا قول زیدٌ کاتبٌ بالامکان العام یعنی انّ الکتابۃ غیر مستحیلۃ لہ اس معنی میں ہے کہ زید سے کتابت کا سلب ضروری نہیں ہے اس وقت قضیہ کا نام ممکنہ رکھا جائے گا کیونکہ وہ امکان اور سلب ضرورت پر مشتمل ہے اور عامہ نام رکھا جائے گا اس لئے کہ وہ ممکنہ خاصہ سے عام ہے یعنی وہ آٹھوں قضیئے جو مذکور ہوئے بسیطے (البسائط) ہیں۔ معلوم کیجئے کہ قضایا موجہہ یا بسیطہ ہیں اور بسیطہ وہ موجہہ ہے جس کی حقیقت آیا صرف ایجابا ہوگی یا صرف سلبا جیسا کہ آٹھوں موجہے میں مذکور ہوئے اور یا مرکبہ ہیں اور مرکبہ وہ موجہہ ہے جس کی حقیقت ایجاب وسلب سے اس شرط کے ساتھ مرکب ہو کر جزء ثانی اس میں مستقل عبارت کے ساتھ مذکور نہ ہو خواہ ترکیب لفظ میں ہو جیسے ہمارا قول کل انسان ضاحک بالفعل لادائما لہٰذا ہمارا قول لادائما حکم سلبی یعنی لاشیء من الانسان بضاحک بالفعل کی طرف اشارہ ہے یا ترکیب لفظا میں نہ ہو جیسے ہمارا قول کل انسان کاتب بالامکان الخاص معنی میں دو قضیئے ممکنہ عامہ کے ہیں یعنی کل انسان کاتب بالامکان العام ولاشیء من الانسان بکاتب بالامکان العام۔

تشریح:۔ قولہ[۱] ای اذا الحکم فی القضیۃ الخ ـــــ یعنی جس موجہہ بسیطہ میں یہ حکم ہو کہ محمول کی نسبت ایجابی یا سلبی کا جانب مخالف ذات موضوع کیلئے ضروری نہیں وہ ممکنہ عامہ ہے یعنی ممکنہ عامہ وہ موجہہ بسیطہ ہے کہ اگر وہ موجبہ ہے تو سلب ضروری نہ ہو اور اگر سالبہ ہے تو ایجاب ضروری نہ ہو جیسے زیدٌ کاتبٌ بالامکان العام میں یہ حکم لگایا گیا ہے کہ زید کے لئے کاتب کا نہ ہونا یعنی غیر کاتب ہونا ضروری نہیں یعنی زید کیلئے یہ ممکن ہے کہ غیر کاتب نہ ہو اور کل نارٍ حارۃ بالامکان العام میں یہ حکم لگایا گیا ہے کہ کسی بھی آگ کیلئے گرم نہ ہونا یعنی ٹھنڈی ہونا ضروری نہیں، آگ کیلئے یہ ممکن ہے کہ ٹھنڈی نہ ہو یعنی آگ کا ٹھنڈی ہونا ضروری نہیں۔ لاشیء من الانسان بکاتب بالامکان العام میں یہ حکم لگایا گیا ہے کہ انسان کے کسی فرد کیلئے کاتب کا ہونا ضروری نہیں۔

قولہ[۲] سمیت القضیۃ الخ ـــــ اس قضیہ کا نام ممکنہ عامہ رکھا جاتا ہے لیکن ممکنہ اس لئے کہ یہ امکان پر مشتمل ہے اور عامہ اس لئے کہ ممکنہ خاصہ سے عام ہوتا ہے۔ اور ممکنہ عامہ باقی موجہات سابقہ سے مطلقاً عام ہے اس لئے کہ ممکنہ عامہ مطلقہ عامہ سے عام ہے اور مطلقہ عامہ باقی موجہات سابقہ سے عام ہے اور عام کا عام چونکہ عام ہوتا ہے اس لئے ممکنہ عامہ باقی موجہات سابقہ سے عام ہے لیکن مطلقہ عامہ سے عام اس لئے ہے کہ جب نسبت بالفعل پائی جائے گی تو لامحالہ امکان بھی پایا جائیگا اس کا برعکس نہیں کہ جب امکان عام پایا جائے تو بالفعل بھی پایا جائے۔

قولہ[۳] ای القضایا الثمانیۃ الخ ـــــ یعنی موجہات کے یہ جو آٹھ قضیئے مذکور ہوئے بسیطہ ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) ضروریہ مطلقہ (۲) دائمہ مطلقہ (۳) مشروطہ عامہ (۴) عرفیہ عامہ (۵) وقتیہ

مطلقہ (۶) منتشرہ مطلقہ (۷) مطلقہ عامہ (۸) ممکنہ عامہ۔ پس اس عبارت سے اس امر کی طرف اشارہ ہوا کہ ہذہ اسم اشارۃ کے مشار الیہ قضایا ثمانیہ مذکورہ ہیں اور اس امر کی طرف بھی کہ موجہات بکثرت ہیں یہاں پر ان میں سے صرف بعض کو بیان کیا گیا ہے۔

قولہ اعلم ان القضیۃ الخ ــــ اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے کہ جب مذکورہ بالا موجہات بسیطہ ہیں تو باقی دوسرے موجہہ کیا ہیں؟ حاصل ازالہ یہ کہ موجہہ کی دو قسمیں ہیں ایک بسیطہ دوسری مرکبہ۔ بسیطہ وہ موجہہ ہے جس کی حقیقت صرف ایجاباً ہو یا صرف سلباً جیسے کل مضاف الیہ مجرورٌ بالضرورۃ مادام مضافا الیہ میں اس کی حقیقت صرف ایجاباً ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مضاف الیہ کے واسطے مجرور کا ہونا ضروری ہے جب تک وہ مضاف الیہ ہے۔ اور لاشیٔ من المضاف الیہ بمرفوعٍ بالضرورۃ مادام مضافا الیہ میں اس کی حقیقت صرف سلباً ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ کوئی بھی مضاف الیہ کبھی بھی مرفوع نہیں ہوگا جب تک وہ مضاف الیہ ہے۔ اور مرکبہ وہ موجہہ ہے جس کی حقیقت ایجاب وسلب دونوں سے مرکب ہو مگر دوسرا جزء مجملاً مذکور ہو جیسے کل انسان جائع بالفعل لا دائماً میں اس کی حقیقت ایجاب وسلب سے مرکب ہے مگر دوسرا جزء صراحۃً نہیں اجمالاً مذکور ہے جو حکم سلبی یعنی اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لاشیٔ من الانسان بجائعٍ بالفعل، لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ جزء اول ایجاباً ہو اور اگر سلباً ہو تو جزء ثانی سے حکم ایجابی کی طرف اشارہ ہوگا جیسے لاشیٔ من الانسان بجائعٍ وقتا ما لا دائماً میں جزء اول سلباً ہے لہٰذا جزء ثانی جو اجمالاً مذکور ہے اس سے حکم ایجابی یعنی اس امر کی طرف اشارہ ہے کل انسان جائع بالفعل لہٰذا اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ جزء ثانی جزء اول کا ایجاب وسلب میں مخالف ہوگا یعنی اگر جزء اول موجبہ ہوگا تو جزء ثانی سالبہ۔ اور اگر جزء اول سالبہ ہوگا تو جزء ثانی موجبہ۔ نیز اس بیان سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جزء ثانی جزء اول کے کلیت وجزئیت میں موافق ہوگا یعنی جزء اول اگر کلیہ ہے تو جزء ثانی بھی کلیہ ہوگا اور جزء اول اگر جزئیہ ہے تو جزء ثانی بھی جزئیہ ہوگا جیسا کہ مثالوں سے ظاہر ہے۔

قولہ بشرط ان لا یکون الخ ــــ موجہہ مرکبہ (جس کی حقیقت ایجاب وسلب سے مرکب ہوتی ہے) کی شرط یہ ہے کہ اس کا جزء ثانی صراحۃً ومستقلاً مذکور نہ ہو بلکہ اجمالاً ہو کیونکہ جزء ثانی بھی اگر صراحۃً مذکور ہو تو اگرچہ موجہہ مرکبہ کہلائیگا لیکن وہ اصطلاح مناطقہ میں معتبر نہ ہوگا اس لئے جزء ثانی کا اجمالاً ہونا ضروری ہے اور اس کا اجمالاً ہونا بھی عام ہے کہ کبھی وہ لفظا کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ یعنی کبھی جزء ثانی پر دلالت لغت کے اعتبار سے ہوتی ہے اور کبھی اصطلاح کے اعتبار سے۔ لیکن لغت کے اعتبار سے جیسے کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما میں لا دائما جزء ثانی یعنی

لاشئ من الانسان بضاحک بالفعل پر لغت کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے لیکن کل انسان کاتب بالامکان الخاص میں امکان خاص ثانی یعنی لاشئ من الانسان بکاتب بالامکان العام پر اصطلاح کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے اس لئے کہ اصطلاح میں امکان کے معنی جانبین سے سلب ضرورت کے ہیں لہذا جانب مخالف سے سلب ضرورت کے اعتبار سے پہلا جزو ممکنہ عامہ موجبہ حاصل ہوتا ہے اور جانب موافق سے سلب ضرورت کے اعتبار سے دوسرا جزو ممکنہ عامہ سالبہ حاصل ہوتا ہے اس لئے قضیہ مذکورہ کا معنی یہ ہوگا کہ افراد انسان کے لئے ضحک کی نسبت سلبی اور نسبت ایجابی کوئی بھی ضروری نہیں، لہذا جب نسبت سلبی ضروری نہیں تو نسبت ایجابی ممکن ہوگی اس لئے اس صورت میں ایک قضیہ ممکنہ عامہ موجبہ یعنی کل انسان ضاحک بالامکان العام کا مفہوم حاصل ہوگا۔ اسی طرح جب نسبت ایجابی ضروری نہیں تو نسبت سلبی ممکن ہوگی اس لئے اس تقدیر پر دوسرا قضیہ ممکنہ عامہ سالبہ یعنی لاشئ من الانسان بضاحک بالامکان العام کا مفہوم حاصل ہوگا۔ لہذا قضیہ مذکورہ حقیقت میں دو قضیہ ممکنہ عامہ ہیں جس میں سے پہلا قضیہ موجبہ ہے اور دوسرا سالبہ۔

وَالعِبرَةُ فِي الإِيجَابِ وَالسَّلبِ حِينَئِذٍ بِالجُزءِ الأَوَّلِ الَّذِي هُوَ أَصلُ القَضِيَّةِ وَاعلَم أَيضًا أَنَّ القَضِيَّةَ المُرَكَّبَةَ إِنَّمَا تَحصُلُ بِتَقيِيدِ قَضِيَّةٍ بَسِيطَةٍ بِقَيدٍ مِثلِ اللَّادَوَامِ وَاللَّاضَرُورَةِ

ترجمہ:۔ اور اس وقت ایجاب و سلب میں جزو اول کا اعتبار ہوگا کہ وہ اصل قضیہ ہے اور یہ بھی معلوم کیجئے کہ قضیہ مرکبہ قضیہ بسیطہ کو لادوام و لاضرورت کی مثل کے ساتھ مقید کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔

تشریح:۔ قولہ والعبرۃ فی الایجاب الخ ــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ جب موجہہ مرکبہ ایجاب و سلب سے مرکب ہوتا ہے تو کیسے پہچانا جائے گا کہ موجبہ کون ہے اور سالبہ کون؟ جواب یہ کہ اس کا موجبہ و سالبہ ہونا جزو اول کے اعتبار سے پہچانا جائے گا اگر جزو اول میں ایجاب ہے تو وہ موجبہ ہوگا اور اگر سلب ہے تو سالبہ ہوگا جیسے کل مسلم طاہر بالضرورۃ وقت اداء الصلوٰۃ لا دائما مرکبہ موجبہ ہے کیونکہ اس کے جزو اول میں ایجاب ہے اور لاشئ من المصلی بطاہر بالضرورۃ لا دائما مرکبہ سالبہ ہے کیونکہ اس کے جزو اول میں سلب ہے۔ اور یہاں پر جزو اول کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے کہ وہ اصل ہے کیونکہ جزو ثانی کے موضوع و محمول جزو اول ہی پر موقوف رہتے ہیں کہ جو موضوع و محمول جزو اول میں رہتے ہیں وہی بعینہ جزو ثانی میں بھی رہتے ہیں۔ اسی طرح جزو ثانی کی کلیت و جزئیت جزو اول پر موقوف ہیں کہ اگر جزو اول کلیہ ہے تو جزو ثانی بھی کلیہ ہوگا اور اگر جزو اول جزئیہ ہے تو جزو ثانی بھی جزئیہ ہوگا، فرق صرف ایجاب و سلب کا ہے کہ جزو اول اگر موجبہ ہے تو جزو ثانی سالبہ ہوگا اور اگر جزو اول سالبہ ہے تو جزو ثانی موجبہ ہوگا۔

قولہ واعلم العنوان الخ ـــــ گذشتہ بیان سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ موجہات بسیطہ میں صرف ایک کیفیت ضرورت یا دوام یا فعلیت یا امکان بیان کی جاتی ہے اور مرکبہ میں دو کیفیتیں بیان کی جاتی ہیں جن میں سے ایک کیفیت دوسری کیفیت کے مخالف ہوتی ہے اور کیفیت متخالفہ کبھی پہلی کیفیت ہی سے معلوم ہوتی ہے مثلاً ضرورت وصفی جو مشروطہ عامہ میں پائی جاتی ہے اس میں ذات موضوع کا ہر ہر فرد ہمیشہ وصف محمول کے ساتھ موصوف رہتا ہے مگر مادام ذات موضوع متصفاً یعنی اس وقت جبکہ ذاتِ موضوع وصفِ عنوانی کے ساتھ موصوف ہو لہٰذا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذاتِ موضوع جب وصفِ عنوانی کے ساتھ موصوف نہ ہو تو اس کا ہر ہر فرد ہمیشہ وصف محمول کے ساتھ موصوف نہیں رہے گا اور جب ہمیشہ موصوف نہیں رہے گا تو وصفِ محمول ذاتِ موضوع سے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں مسلوب ہوگا اور یہی معنی اس کیفیت کا ہے جس کی طرف لا دائما یا لا ضرورت سے اشارہ کیا گیا ہے۔ لہٰذا کیفیت متخالفہ پہلی کیفیت ہی سے اشارۃً معلوم ہو جاتی ہے لیکن یہ اس کیفیت میں معلوم ہوتی ہے جو وصفی ہو جیسے مشروطہ عامہ میں ضرورت وصفی اور عرفیہ عامہ میں دوام وصفی ہے کیونکہ اس میں ثبوت یا نفی باعتبارِ وصف ہوتی ہے لہٰذا اس کی نفی یا ثبوت باعتبار ذات ہو سکتا ہے (جیسا کہ گذرا) لیکن جو کیفیت ذاتی ہو جیسے ضرورت ذاتی جو ضروریہ مطلقہ میں اور دوام ذاتی جو دائمہ مطلقہ میں ہوتی ہے اس سے کیفیت متخالفہ پیدا نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں وصف محمول ذات موضوع کے ساتھ ہمیشہ موصوف ہوا کرتا ہے جیسے کل انسان حیوانٌ بالضرورۃ یا بالدوام میں وصف حیوانیت سے ذات انسان یعنی زید بکر وغیرہ ہمیشہ موصوف ہیں اس سے یہ کیفیت متخالفہ پیدا نہیں ہوتی کہ وصف حیوانیت سے ذات انسان یا وصف انسان کبھی موصوف نہیں ہوتا ہے جیسا کہ غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے اس لئے ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ میں کبھی بھی لا دوام کی قید نہیں لگتی اور نہ ہی کوئی اس سے قضیہ مرکبہ بنتا ہے اور اسی وجہ سے قضیہ مرکبہ کی صرف سات ہی قسمیں ہیں ورنہ نو قسمیں ہو جانی چاہئے تھیں۔ اور اسی طرح کیفیت متخالفہ اس کیفیت سے بھی معلوم ہوتی ہے جو وقتی ہو جیسے ضرورت وقتی معین جو کہ وقتیہ مطلقہ میں پائی جاتی ہے کیونکہ اس میں وصف محمول ذات موضوع کیلئے وقت معین میں ضروری ہوتا ہے لہٰذا اس سے اس وقت کے علاوہ میں سلب کرنا صحیح ہوگا اسی طرح ضرورت وقتی غیر معین اور فعلیت اور امکان میں کیفیت متخالفہ پیدا ہوتی ہے۔

وَقَدْ تُقَيَّدُ الْعَامَّتَانِ وَالْوَقْتِيَّتَانِ الْمُطْلَقَتَانِ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِي فَتُسَمَّى الْمَشْرُوطَةَ الْخَاصَّةَ وَالْعُرْفِيَّةَ الْخَاصَّةَ وَالْوَقْتِيَّةَ وَالْمُنْتَشِرَةَ

ترجمہ: اور کبھی مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ اور وقتیہ مطلقہ و منتشرہ مطلقہ کو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے لہٰذا ان کا نام مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ اور وقتیہ اور منتشرہ رکھا جاتا ہے۔

قولہ وقد تقید العامتان ای[1] المشروطۃ العامۃ والعرفیۃ العامۃ۔ قولہ والوقتیتان ای[2] الوقتیۃ المطلقۃ والمنتشرۃ المطلقۃ۔ قولہ باللادوام الذاتی معنی[3] اللادوام الذاتی ہو ان ہذہ النسبۃ المذکورۃ فی القضیۃ لیست دائمۃ مادام ذات الموضوع موجودۃ فیکون نقیضہا واقعا البتۃ فی زمان من الازمنۃ فیکون اشارۃ الی قضیۃ مطلقۃ عامۃ مخالفۃ للاصل فی الکیف وموافقۃ فی الکم فافہم

ترجمہ: یعنی عامتان سے مراد مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ ہیں یعنی وقتیان سے مراد وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ ہیں۔ لادوام ذاتی کا معنی یہ ہے کہ وہ نسبت جو قضیہ میں مذکور ہے دائمی نہ ہو جب تک ذات موضوع موجود رہے لہٰذا اس کی نقیض تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں لامحالہ واقع ہوگی اس لئے لادوام اس قضیہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ کرے گا جو کیف میں اصل قضیہ کے مخالف اور کم میں موافق ہو پس آپ غور کیجئے۔

تشریح: قولہ[1] ای المشروطۃ العامۃ الخ ——— یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ عامتان کہ جس کے ساتھ لادوام کی قید لگائی جاتی ہے وہ مطلق ہے اور مطلق پہلے مذکور ہوتا ہے پھر اس کے بعد کوئی قید بیان کی جاتی ہے اور یہاں پر ماقبل میں مطلق کا کہیں بھی ذکر نہیں؟ جواب یہ کہ عامتان سے مراد مشروطہ عامہ عرفیہ عامہ ہیں اور یہ ماقبل میں مذکور ہیں اور مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ کو اختصار کی وجہ سے عامتان سے تعبیر کیا گیا۔

قولہ[2] ای الوقتیۃ المطلقۃ الخ ——— وقتیان سے مراد وقتیہ مطلقہ و منتشرہ مطلقہ ہیں ان کو وقتیان سے تعبیر کیا گیا ہے جبکہ مطلقتان سے بھی تعبیر کیا جاسکتا تھا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے شرکت غیر کا وہم ہوتا تھا کیونکہ ضروریہ مطلقہ و دائمہ مطلقہ و مطلقہ عامہ بھی مطلقہ ہیں برخلاف وقتیان کے کہ اس سے شرکت غیر کا وہم نہیں ہوتا کیونکہ وقت کا معنی صرف وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ میں پایا جاتا ہے دوسرے میں نہیں۔

قولہ[3] معنی اللادوام الخ ——— لادوام چونکہ موجہہ مرکبہ کا جزء ثانی ہوتا ہے اس لئے اس کا معنی یہ ہے کہ جزء اول میں جو نسبت ایجابی یا سلبی پائی جاتی ہے ذات موضوع کیلئے دائمی نہ ہو مثلاً کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لادائما کہ جزء اول میں جو تحرک اصابع کی نسبت ایجابی کو ذات کاتب یعنی زید، بکر، خالد وغیرہ کے لئے بشرط وصف کتابت ضروری مانی گئی ہے دائمی نہیں، لہٰذا جب تحرک اصابع کی نسبت ایجابی ذات کاتب کیلئے دائمی نہیں تو اس کی نقیض یعنی تحرک اصابع کی نسبت سلبی بالفعل یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں لامحالہ ثابت ہوگی اور یہی معنی ہے قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ کا، اور وہ یہاں پر یہ ہے

لاشیءٌ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل۔ اسی طرح لاشیء من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما کے جزء اول میں جو سکون اصابع کی نسبت سلبی کو ذات کاتب مثلاً زید و بکر و خالد وغیرہ کے لئے بشرط وصف کتابت ضروری مانی گئی ہے دائمی نہیں اور جب سکون اصابع کی نسبت سلبی ذات موضوع کیلئے دائمی نہیں تو اس کی نقیض یعنی سکون اصابع کی نسبت ایجابی بالفعل یعنی تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں لامحالہ ثابت ہوگی اور یہی معنی ہے قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ کا، اور وہ یہاں پر یہ ہے کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل اس لئے لادائما سے اشارہ مطلقہ عامہ ہوتا ہے جو کیف میں جزء اول کے مخالف ہوتا ہے یعنی جزء اول اگر موجبہ ہے تو جزء ثانی مطلقہ عامہ سالبہ ہوگا اور اگر جزء اول سالبہ ہے تو جزء ثانی مطلقہ موجبہ ہوگا لیکن یہ فرق صرف کیف میں ہے کم میں نہیں اس لئے کہ جزء اول اگر کلیہ ہے تو جزء ثانی بھی کلیہ ہوگا اور اگر جزء اول جزئیہ ہے تو جزء ثانی بھی جزئیہ ہوگا جیسا کہ اوپر کی مثالوں سے ظاہر ہے۔

قولہ المشروطۃ الخاصۃ ہی المشروطۃ العامۃ المقیدۃ باللادوام الذاتی نحو کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما ای لاشیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل۔ قولہ والعرفیۃ الخاصۃ ہی العرفیۃ العامۃ المقیدۃ باللادوام الذاتی کقولنا بالدوام لاشیء من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما ای کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل۔ قولہ والوقتیۃ والمنتشرۃ لما قیدت الوقتیۃ المطلقۃ والمنتشرۃ المطلقۃ باللادوام الذاتی حذف من اسمیہما لفظ الاطلاق فسمیت الاولی وقتیۃ والثانیۃ منتشرۃ" فالوقتیۃ ہی الوقتیۃ المطلقۃ المقیدۃ باللادوام الذاتی نحو کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت الحیلولۃ لا دائما ای لاشیء من القمر بمنخسف بالفعل والمنتشرۃ ہی المنتشرۃ المطلقۃ المقیدۃ باللادوام الذاتی نحو قولنا لاشیء من الانسان بمتنفس بالضرورۃ وقتا ما لا دائما ای کل انسان متنفس بالفعل۔

ترجمہ:- مشروطہ خاصہ وہ مشروطہ عامہ ہے جو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید ہو جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لادائما یعنی لاشیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل۔ عرفیہ خاصہ وہ عرفیہ عامہ ہے جو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید ہو جیسے ہمارا قول بالدوام لاشیء من الکاتب بساکن الاصابع ما دام کاتبا لادائما یعنی کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل۔ جب وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا گیا تو ان کے نام سے لفظ اطلاق محذوف ہوگیا لہٰذا پہلے قضیہ کا نام وقتیہ اور دوسرے کا نام منتشرہ ہو جائے گا پس وقتیہ وہ وقتیہ مطلقہ ہے جو لادوام کے ساتھ مقید ہو جیسے کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت الحیلولۃ لادائما یعنی لاشیء من القمر بمنخسف بالفعل۔ اور منتشرہ وہ منتشرہ مطلقہ ہے جو لادوام ذاتی

کے ساتھ مقید ہو جیسے لاشیٔ من الانسان بمتنفس بالضرورۃ وقتا مالا دائما یعنی کل انسان متنفس بالفعل۔

تشریح:۔ قولہ ہی المشروطۃ الخ۔ یعنی مشروطہ خاصہ اس مشروطہ عامہ کو کہتے ہیں جو لا دوام ذاتی سے مقید ہو جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما میں جزء اول مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ ہے اور جزء ثانی جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے یعنی لا شیٔ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل اس لئے کہ جزء اول میں ضرورت وصفی کا حکم ہے یعنی تحرک اصابع کی نسبت ایجابی ذات کاتب یعنی زید بکر خالد وغیرہ کیلئے بشرط وصف کتابت ضروری مانی گئی ہے اور جزء ثانی میں لا دوام ذاتی کا حکم ہے یعنی تحرک اصابع کی نسبت ذات کاتب کیلئے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں مسلوب مانی گئی ہے اس قضیہ کا نام مشروطہ خاصہ رکھا جاتا ہے لیکن مشروطہ اس لئے کہ یہ مشروطہ عام پر مشتمل ہوتا ہے لیکن خاصہ اس لئے کہ یہ مشروطہ عامہ سے خاص ہے کیونکہ یہ مقید ہے اور مشروطہ عامہ مطلق اور مطلق مقید سے عام ہوتا ہے اور مقید خاص، لہٰذا مشروطہ خاصہ مشروطہ عامہ سے خاص ہے اور مشروطہ خاصہ، ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کا مباین ہے لیکن دائمہ مطلقہ کا اس لئے کہ مشروطہ خاصہ میں لا دوام ذاتی کی قید ہوتی ہے، اور دائمہ مطلقہ میں دوام ذاتی پائی جاتی ہے۔ اور ظاہر ہے لا دوام ذاتی دوام ذاتی کا مباین ہے۔ اور دائمہ مطلقہ ضروریہ مطلقہ سے عام ہے اور قاعدہ ہے عام جب کسی شیٔ کا مباین ہو تو خاص بھی اس شیٔ کا مباین ہوتا ہے کیونکہ خاص عام کا فرد ہوتا ہے۔ لہٰذا مشروطہ خاصہ ضروریہ مطلقہ کا مباین ہے اسی طرح مشروطہ خاصہ باقی موجہات بسیطہ سے مطلقاً خاص ہے اس لئے کہ مشروطہ عامہ مشروطہ خاصہ سے عام ہے اور باقی موجہات بسیطہ مشروطہ عامہ سے عام ہیں اور عام کا عام چونکہ عام ہوتا ہے اس لئے باقی موجہات بسیطہ مشروطہ خاصہ سے عام ہیں اور مشروطہ خاصہ ان سے خاص۔

قولہ ہی العرفیۃ العامۃ الخ۔ یعنی عرفیہ خاصہ وہ عرفیہ عامہ ہے جو لا دوام ذاتی سے مقید ہو جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالدوام مادام کاتبا لا دائما میں جزء اول عرفیہ عامہ موجبہ کلیہ ہے اور جزء ثانی جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے یعنی لا شیٔ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل۔ اس لئے کہ جزء اول میں دوام وصفی کا حکم ہے یعنی تحرک اصابع کی نسبت ایجابی کو ذات کاتب کیلئے بشرط وصف کتابت دائمی مانی گئی ہے اور جزء ثانی میں تحرک اصابع کی نسبت کو ذات کاتب سے مسلوب مانی گئی ہے۔ اس قضیہ کا نام عرفیہ خاصہ رکھا جاتا ہے لیکن عرفیہ اس لئے کہ عرفیہ عامہ پر مشتمل ہوتا ہے اور خاصہ اس لئے کہ یہ عرفیہ عامہ سے خاص ہے کیونکہ یہ مقید ہے اور عرفیہ عامہ مطلق اور مطلق عام ہوتا ہے اور مقید خاص۔ لہٰذا عرفیہ خاصہ عرفیہ عامہ سے خاص ہے اور عرفیہ خاصہ، ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کا مباین ہے اور مشروطہ عامہ سے عام من وجہ ہے لیکن مباین ہونا تو اس کا بیان مشروطہ خاصہ

میں گذر چکا لیکن عام من وجہ اس لئے کہ مادۂ مشروطہ خاصہ میں دونوں صادق آتے ہیں اور مادۂ ضرورت ذاتیہ میں مشروطہ عامہ عرفیہ خاصہ کے بغیر صادق آتا ہے اور مادہ دوام وصفی میں جبکہ ضرورت ذاتی اور وصفی سے خالی ہو تو عرفیہ خاصہ مشروطہ عامہ کے بغیر صادق آتا ہے۔ اسی طرح عرفیہ خاصہ وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ سے عام من وجہ ہے کیونکہ کل منخسف مظلم میں تینوں صادق آتے ہیں اور کل قمر منخسف میں وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ عرفیہ خاصہ کے بغیر صادق آتے ہیں اور مادہ دوام وصفی میں جبکہ ہر قسم کی ضرورت سے خالی ہو تو عرفیہ خاصہ بغیر وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کے صادق آتا ہے۔

قولہ[۳] کقولنا بالدوام ـــــ یہاں پر عرفیہ خاصہ کی مثال سالبہ اور ما قبل میں مشروطہ خاصہ کی مثال موجبہ بیان کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ موجبہ اور سالبہ دونوں ہی ادائے مقصود میں برابر ہیں۔

قولہ[۴] لما قیدت الخ ـــــ اس عبارت سے وقتیہ اور منتشرہ کی وجہ تسمیہ بیان کی جاتی ہے کہ دونوں چونکہ وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ سے لا دوام ذاتی کی قید بڑھا کر بنائے جاتے ہیں لہذا جب ان دونوں کو لا دوام کی قید سے مقید کیا جائے تو اب وہ مطلقہ نہ رہیں گے بلکہ ان سے اطلاق کی قید ساقط ہو کر صرف وقتیہ اور منتشرہ ہو جائیں گے۔ سوال:۔ وقتیہ اور منتشرہ کو جب لا دوام کی قید سے مقید کر کے بنایا جاتا ہے تو ان کو وقتیہ مقیدہ و منتشرہ مقیدہ کہنا چاہئے تھا نہ کہ صرف وقتیہ و منتشرہ؟ جواب:۔ کسی لفظ کے زیادہ کرنے کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جبکہ اس کے بغیر ادائیگی مقصود نہ ہو سکے اور یہاں مقصود بغیر کسی لفظ کے زیادہ کئے حاصل ہو جاتا ہے جیسا کہ گذرا۔ سوال:۔ صرف وقتیہ و منتشرہ کی وجہ تسمیہ بیان کی گئی مشروطہ خاصہ و عرفیہ خاصہ کی کیوں نہیں؟ جواب:۔ مشروطہ خاصہ و عرفیہ خاصہ کی وجہ تسمیہ چونکہ ان کی تعریف ہی سے ظاہر تھی کیونکہ مشروطہ خاصہ مشروطہ عامہ میں قید لا دوام کے بڑھانے سے حاصل ہوتا ہے اور عرفیہ خاصہ عرفیہ عامہ میں قید لا دوام بڑھانے سے حاصل ہوتا ہے اس لئے دوبارہ اس کی وجہ تسمیہ بیان کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئی برخلاف وقتیہ و منتشرہ کے کہ اس کی وجہ تسمیہ تعریف سے ظاہر نہیں تھی کیونکہ تعریف سے وقتیہ مقیدہ و منتشرہ مقیدہ سمجھا جا سکتا تھا اسی وجہ سے وجہ تسمیہ کو تعریف سے پہلے ہی بیان کر دی گئی۔

قولہ[۵] فالوقتیۃ الخ ـــــ یعنی وقتیہ اس وقتیہ مطلقہ کو کہتے ہیں جو لا دوام ذاتی سے مقید ہو جیسے کل مصلی طاہر وقت اداء الصلوٰۃ لا دائما وقتیہ کلیہ ہے اس لئے کہ اس کا جزو اول وقتیہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہے اور جزو ثانی جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے یعنی لا شیٔ من المصلی بطاہر بالفعل۔ اسی طرح لا شیٔ من المصلی بطاہر وقت

الجنابۃ بالضرورۃ لا دائما وقتیہ سالبہ کلیہ ہے اس لئے کہ اس کا جزء اول وقتیہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہے اور جزء ثانی جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہے یعنی کل مصل طاہر بالفعل اور وقتیہ، وقتیہ مطلقہ سے خاص ہے کیونکہ یہ مقید ہے اور وقتیہ مطلقہ، مطلق اور مطلق، مقید سے عام ہوا کرتا ہے لہذا وقتیہ وقتیہ مطلقہ سے عام ہوا۔ اسی طرح وقتیہ منتشرہ مطلقہ سے بھی خاص ہے کیونکہ منتشرہ مطلقہ وقتیہ مطلقہ سے عام ہوتا ہے اور وقتیہ مطلقہ، وقتیہ سے عام۔ اور مطلق چونکہ عام ہوا کرتا ہے لہذا منتشرہ مطلقہ، وقتیہ سے عام اور وقتیہ اس سے خاص ہوا۔ اسی طرح وقتیہ، مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سے بھی خاص ہے کیونکہ ان دونوں سے وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ خاص ہیں اور وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ سے وقتیہ خاص ہے (جیساکہ گذرا) اور خاص کا خاص چونکہ خاص ہوا کرتا ہے لہذا وقتیہ، مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سے خاص ہوا اور وقتیہ، عرفیہ خاصہ، مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ سے عام من وجہ ہے اور ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ سے مباین۔ ان شئت تحقیقا تہا فلترجع الی المطولات۔

قولہ والمنتشرۃ ہی الخ ـــ یعنی منتشرہ اس منتشرہ مطلقہ کو کہتے ہیں جو لادوام ذاتی سے مقید ہو جیسے کل انسان جائع بالضرورۃ وقتاما لا دائما منتشرہ موجبہ کلیہ ہے کیونکہ اس کا جزء اول منتشرہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہے اور جزء ثانی جس کی طرف لادوام سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے اور وہ یہ ہے لاشئی من الانسان بجائع بالفعل۔ اسی طرح لاشئی من الانسان بجائع بالضرورۃ وقتا ما لادائما منتشرہ سالبہ کلیہ ہے کیونکہ اس کا جزء اول منتشرہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہے اور جزء ثانی جس کی طرف لادوام سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہے اور وہ یہ ہے کل انسان جائع بالفعل۔ اور منتشرہ منتشرہ مطلقہ سے خاص ہے کیونکہ یہ مقید ہے اور منتشرہ مطلقہ، مطلق اور مطلق، مقید سے عام ہوتا ہے (جیسا کہ گذرا) لہذا منتشرہ منتشرہ مطلقہ سے مطلقاً خاص ہوا اور وقتیہ سے مطلقاً عام۔ کیونکہ جب ضرورت وقتیہ مع لادوام ذاتی پائی جائے گی تو لامحالہ ضرورت غیر معین مع لادوام ذاتی (جو منتشرہ میں ہوتی ہے) پائی جائے گی اس کا برعکس نہیں ہو سکتا۔ اور منتشرہ کو باقی موجہات کے ساتھ وہی نسبت ہے جو وقتیہ کو باقی موجہات کے ساتھ تھی۔ ولہذا قد ترکتہا۔

وَقَدْ تُقَیَّدُ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ بِاللَّاضَرُوْرَۃِ الذَّاتِیَّۃِ فَتُسَمَّی الْوُجُوْدِیَّۃَ اللَّاضَرُوْرِیَّۃَ

ترجمہ:- اور کبھی مطلقہ عامہ کو لاضرورت ذاتیہ کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے پس اس قضیہ کا نام وجودیہ

لاضروریہ رکھا جاتا ہے۔

قولہ باللاضرورۃ الذاتیۃ۔ معنیٰ اللاضرورۃ الذاتیۃ اَنّ ہٰذہ النسبۃ المذکورۃ فی القضیۃ لیست ضروریۃ مادام ذات الموضوع موجودۃ فیکون ہٰذا حکماً بامکان نقیضہا لانّ الامکان ہُو سلبُ الضرورۃ عن الطرف المقابل کما مرّ فیکون مفادُ اللاضرورۃ الذاتیۃ ممکنۃٌ عامۃٌ مخالفۃٌ للاصلِ فی الکیف۔ قولہ الوجودیۃ اللاضروریۃ لانّ معنیٰ المطلقۃ العامۃ ہُو فعلیۃُ النسبۃ ووجودُہا فی وقتٍ من الاوقات ولاشتمالہا علی اللاضرورۃ فالوجودیۃ اللاضروریۃ ہی المطلقۃُ العامۃُ المقیدۃ باللاضرورۃ الذاتیۃ نحو کلُّ انسان متنفسٌ بالفعل لاضرورۃ ای لاشیٔ من الانسان بمتنفس بالامکان العام فہی مرکبۃ من المطلقۃ العامۃ والممکنۃ العامۃ احدہما موجبۃٌ والاُخریٰ سالبۃٌ۔

ترجمہ:۔ لاضرورۃ ذاتیہ کا معنی ہے کہ وہ نسبت جو قضیہ میں مذکور ہے جب تک ذات موضوع موجود رہے ضروری نہ ہو لہٰذا لاضرورت نسبت مذکورہ کی نقیض کے امکان کے حکم میں ہوگا اس لئے کہ امکان جانب مقابل سے سلب ضرورت ہے جیسا کہ گذرا لہٰذا لاضرورت ذاتیہ کا مفاد ممکنہ عامہ ہے جو کیف میں اصل کے مخالف ہے اس لئے کہ مطلقہ عامہ کا معنی اوقات میں سے کسی وقت میں نسبت کی فعلیت اور اس کا وجود ہے اور اس لئے کہ وہ لاضرورت پر مشتمل ہے لہٰذا وجودیہ لاضروریہ وہ مطلقہ عامہ ہے جو لاضرورت ذاتیہ کے ساتھ مقید ہو جیسے کل انسان متنفس بالفعل لابالضرورۃ یعنی لاشیٔ من الانسان بمتنفس بالامکان العام پس وجودیہ لاضروریہ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سے مرکب ہے جن میں سے ایک موجبہ ہے اور دوسرا سالبہ۔

تشریح:۔ قولہ[۱] معنی اللاضرورۃ الذاتیۃ الخ — لاضرورت ذاتی کا معنی یہ ہے کہ موجہہ مرکبہ کے جزء اول میں جو نسبت ذات موضوع کیلئے مانی گئی ہے ضروری نہ ہو مثلاً کل انسان متنفس بالفعل لابالضرورۃ کے جزء اول میں جو افراد انسان کیلئے تنفس کی نسبت ایجابی بالفعل یعنی تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں مانی گئی ہے ضروری نہیں ہے اور جب تنفس کی نسبت ایجابی افراد انسان کیلئے ضروری نہیں تو اس کی نقیض یعنی تنفس کی نسبت سلبی ضرور ممکن ہوگی اور یہی معنی قضیہ ممکنہ عامہ کا ہے اور وہ یہاں پر یہ ہے لاشیٔ من الانسان بمتنفس بالامکان العام۔ اس لئے لاضرورت ذاتی سے مراد ممکنہ عامہ لی جاتی ہے جو کیف میں جزء اول کے مخالف ہوتا ہے اور کم میں موافق۔

قولہ[۲] ہٰذہ النسبۃ المذکورۃ الخ — لاضرورت کی دلالت ممکنہ عامہ پر مطابقۃً ہے جس طرح لادوام کی دلالت مطلقہ عامہ پر التزاماً ہے کیونکہ لاضرورت کا وہ معنی جو یہاں مذکور ہوا بعینہٖ

وہی معنی ممکنہ عامہ کا ہے اس لئے اس کی دلالت مطابقۃً ہے لیکن تحقیق یہ ہے کہ لادوام کی طرح لاضرورت کی دلالت بھی التزاماً ہے اس لئے کہ لاضرورت کا معنی مطابقی یہ ہے عدم ضرورۃ النسبۃ الایجابیۃ والسلبیۃ لافراد موضوعہا یعنی موضوع کے افراد کیلئے نسبت ایجابی یا سلبی ضروری نہ ہو اور یہ بعینہ ممکنہ عامہ کا معنی نہیں کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ نسبت کا جانب مخالف ضروری نہ ہو اور ظاہر ہے یہ معنی لاضرورت کے معنی کا عین نہیں بلکہ اس کا لازم ہے کیونکہ جس کا جانب مخالف ضروری نہ ہو ظاہر ہے اس سے ضروری کا سلب ہوگا ۔ اسی طرف مصنف کا آنے والا قول لان اللادوام اشارۃ الی مطلقۃ عامۃ واللاضرورۃ الی ممکنۃ عامۃ دلالت کرتا ہے کہ لادوام کی طرح لاضرورت کی دلالت بھی ممکنہ عامہ پر التزاماً ہے کیونکہ اشارہ کا تعلق جس طرح مطلقہ عامہ کی طرف ہے اسی طرح ممکنہ عامہ کی طرف بھی۔

قولہ لان معنی المطلقۃ العامۃ الخ ـــــ اس عبارت سے وجودیہ لاضروریہ کی وجہ تسمیہ بیان کی جاتی ہے کہ یہ چونکہ مطلقہ عامہ کو شامل ہوتا ہے اور مطلقہ عامہ میں نسبت کی فعلیت اور اس کا وجود کسی نہ کسی وقت میں ہوتا ہے اس لئے اس کا نام وجودیہ رکھا جاتا ہے لیکن لاضروریہ اس لئے کہ وہ لاضرورت کو شامل ہوتا ہے۔ سوال:۔ وقتیہ اور منتشرہ کے بارے میں تو معلوم ہوگیا اس کی وجہ تسمیہ چونکہ تعریف سے ظاہر نہیں ہوتی تھی اس لئے اس کو تعریف سے پہلے ہی بیان کیا گیا لیکن وجودیہ لاضروریہ میں کیا وجہ ہے کہ اس کو تعریف سے پہلے بیان کیا گیا؟ جواب:۔ وجودیہ لاضروریہ کی وجہ تسمیہ بھی اس کی تعریف سے ظاہر نہیں ہوتی تھی اس لئے اس کو تعریف سے پہلے بیان کیا گیا کیونکہ اس کی تعریف وہ مطلقہ عامہ ہے جو لاضرورت ذاتیہ سے مقید ہو اور اس میں کہیں بھی سوائے لاضرورت کے وجود کا معنی حاصل نہیں ہوتا

قولہ فالوجودیۃ اللاضروریۃ الخ ـــــ یعنی وجودیہ لاضروریہ وہ مطلقہ عامہ ہے جو لاضرورت ذاتی سے مقید ہو جیسے کل انسان متنفس بالفعل لا بالضرورۃ کا جزء اول مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہے جو لاضرورت سے مقید ہے جس سے مراد ممکنہ عامہ سالبہ کلیہ ہے یعنی لاشیء من الانسان بمتنفس بالامکان اسی طرح لاشیء من الحیوان بمتنفس بالفعل لا بالضرورۃ کا جزء اول مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے اور جزء ثانی جس کی طرف لاضرورت دلالت کرتی ہے ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ ہے اور وہ یہ ہے کل حیوان متنفس بالامکان العام۔ وجودیہ لاضروریہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ سے مطلقاً عام ہے کیونکہ جب ضرورتِ وصفی اور دوام وصفی لادوام ذاتی کے ساتھ پائی جائیں گی تو فعلیت لاضرورتِ ذاتی کے ساتھ لامحالہ پائے جائے گی اور اس کا برعکس نہیں کہ جب فعلیت، لاضرورت ذاتی کے ساتھ پائی جائے تو ضرورت وصفی اور دوامِ وصفی لادوام ذاتی کے ساتھ بھی پائی جائے اسی طرح وجودیہ لاضروریہ وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ سے مطلقاً عام ہے کیونکہ جب ضرورت وقتی معین و غیر معین لادوام ذاتی کے ساتھ پائی جائے گی تو فعلیت لاضرورت ذاتی کے ساتھ لامحالہ پائی جائے گی اس کا برعکس

نہیں ہو سکتا۔ اور وجودیہ لاضروریہ ضروریہ مطلقہ کا مباین ہے کیونکہ وجودیہ لاضروریہ لاضرورت کے ساتھ مقید ہے اور ضروریہ مطلقہ میں مطلق ضرورت ہے اور ظاہر ہے ضرورت اور لاضرورت کا مباین ہے اور وجودیہ لاضروریہ دائمہ مطلقہ سے عام من وجہ ہے کیونکہ مادۂ دوام جو ضرورت سے خالی ہو اس میں دونوں صادق آتے ہیں اور مادۂ ضرورت میں دائمہ مطلقہ صادق آتا ہے وجودیہ لاضروریہ نہیں۔ اور مادۂ لادوام میں وجودیہ لاضروریہ صادق آتا ہے دائمہ مطلقہ نہیں۔ اسی طرح وجودیہ لاضروریہ مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ اور وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ سے بھی عام من وجہ ہے کیونکہ مادۂ مشروطہ خاصہ میں سب صادق آتے ہیں اور مادۂ ضرورت ذاتی میں وجودیہ لاضروریہ کے علاوہ سب صادق آتے ہیں۔ اور مادۂ فعلیت جبکہ ضرورت ذاتی و وقتی اور دوام وصفی سے خالی ہو تو اس پر صرف وجودیہ لاضروریہ صادق آتا ہے اس کے علاوہ نہیں۔ اور وجودیہ لاضروریہ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سے خاص ہے لیکن مطلقہ عامہ سے اس لئے کہ مطلقہ عامہ مطلق ہے اور وجودیہ لاضروریہ مقید، اور ظاہر ہے مقید مطلق سے خاص ہوتا ہے لیکن ممکنہ عامہ سے خاص اس لئے ہے کہ ممکنہ عامہ سے خاص مطلقہ عامہ ہے اور مطلقہ عامہ سے خاص وجودیہ لاضروریہ ہے (جیسا کہ گذرا) لہذا وجودیہ لاضروریہ ممکنہ عامہ سے خاص ہے۔

اَوْ باللّادَوَامِ الذَّاتِیْ فَتُسَمّٰی الوُجُوْدِیَّةَ اللّادَائِمَةَ

ترجمہ:۔ یا کبھی مطلقہ عامہ کو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے تو اس کا نام وجودیہ لادائمہ رکھا جاتا ہے

قولہ او باللادوام الذاتی۔ اِنَّمَا قَیَّدَ اللَّادَوَامَ بِالذَّاتِیْ لِاَنَّ تَقْیِیْدَ الْعَامَّتَیْنِ بِاللَّادَوَامِ الْوَصْفِیِّ غَیْرُ صَحِیْحٍ ضَرُوْرَةَ تَنَافِی اللَّادَوَامِ بِحَسْبِ الْوَصْفِ مَعَ الدَّوَامِ بِحَسْبِ الْوَصْفِ نَعَمْ یُمْکِنُ تَقْیِیْدُ الْوَقْتِیَّتَیْنِ الْمُطْلَقَتَیْنِ بِاللَّادَوَامِ الْوَصْفِیِّ اَیْضًا لٰکِنَّ هٰذَا التَّرْکِیْبَ غَیْرُ مُعْتَبَرٍ عِنْدَهُمْ وَاعْلَمْ اَنَّهٗ کَمَا یَصِحُّ تَقْیِیْدُ هٰذِهِ الْقَضَایَا الْاَرْبَعِ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِیْ کَذٰلِکَ یَصِحُّ تَقْیِیْدُهَا بِاللَّاضَرُوْرَةِ الذَّاتِیَّةِ وَکَذٰلِکَ یَصِحُّ تَقْیِیْدُ مَا سِوَی الْمَشْرُوْطَةِ الْعَامَّةِ مِنْ تِلْکَ الْجُمْلَةِ بِاللَّاضَرُوْرَةِ الْوَصْفِیَّةِ فَالْاِحْتِمَالَاتُ الْحَاصِلَةُ مِنْ مُلَاحَظَةِ کُلٍّ مِنْ تِلْکَ الْقَضَایَا الْاَرْبَعِ مَعَ کُلٍّ مِنْ تِلْکَ الْقُیُوْدِ الْاَرْبَعَةِ سِتَّةَ عَشَرَ ثَلٰثَةٌ مِنْهَا غَیْرُ صَحِیْحَةٍ وَاَرْبَعَةٌ مِنْهَا صَحِیْحَةٌ مُعْتَبَرَةٌ وَالتِّسْعَةُ الْبَاقِیَةُ صَحِیْحَةٌ غَیْرُ مُعْتَبَرَةٍ۔

ترجمہ:۔ لادوام کو ذاتی کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ عامتین کو لادوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا

صحیح نہیں ہے کیونکہ لادوام وصفی دوام وصفی کا منافی ہے ہاں وقتیتین مطلقتین کو لادوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا ممکن ہے لیکن یہ ترکیب مناطقہ کے نزدیک معتبر نہیں۔ اور معلوم کیجئے کہ جس طرح ان چاروں قضیوں کو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہے اسی طرح ان کو لاضرورت ذاتیہ کے ساتھ بھی مقید کرنا صحیح ہے اور اسی طرح ان تمام میں سے مشروطہ عامہ کے علاوہ کو لاضرورت وصفیہ کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہے لہذا ان چاروں قضیوں میں سے ہر ایک کو ان چاروں قیود میں سے ہر ایک کے ساتھ لحاظ کرنے سے سولہ احتمالات پیدا ہوں گے ان میں سے تین غیر صحیح ہیں اور چار صحیح معتبر اور باقی نو صحیح غیر معتبر ہیں۔

تشریح: — قولہ انما قید اللا دوام الخ — یہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ مذکورہ بالا موجہات اربعہ (مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ اور وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ) کو لادوام ذاتی کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا وصفی کے ساتھ کیوں نہیں؟ جواب کا حاصل یہ کہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کو لادوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ دونوں میں پہلے ہی سے دوام وصفی پایا جاتا ہے لیکن عرفیہ عامہ میں تو ظاہر ہے لیکن مشروطہ عامہ میں اس لئے کہ اس میں ضرورت وصفی پائی جاتی ہے اور ضرورت وصفی دوام وصفی سے خاص ہے اور خاص کا تحقق بغیر عام کے تحقق کے محال ہوتا ہے لہذا جب ضرورت وصفی پائی گئی تو دوام وصفی بھی پایا جائیگا اور جب دوام وصفی دونوں میں پہلے ہی سے موجود ہے تو ان کو لادوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا اجتماع نقیضین کو لازم کرتا ہے کیونکہ لادوام وصفی دوام وصفی کی نقیض ہے اور نقیضین کا قضیہ واحدہ میں اجتماع محال ہے اس لئے ان کو صرف لادوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس سے تناقض لازم نہیں آتا اس لئے کہ دوام وصفی اور لادوام ذاتی کا اجتماع ممکن ہی نہیں بلکہ واقع ہے مثلاً کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما (لاشئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل) میں کاتب کے ہر ہر فرد کیلئے بشرط وصف کتابت تحرک اصابع ضروری ہے لیکن جب وصف کتابت ملحوظ نہ ہو تو ہر ہر فرد سے تحرک اصابع ضروری نہیں رہ گئے وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ، ان کو اگرچہ لادوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہے لیکن مناطقہ کے نزدیک مقام بحث میں معتبر نہیں۔ اور وقتیہ مطلقہ کے ساتھ مقید کرنا اس لئے صحیح ہے کہ اس میں بھی ضرورت ذاتی ہوتی ہے مگر وقت معین میں۔ اور ضرورت ذاتی کا وقت معین میں ہونا لادوام وصفی کے منافی نہیں اور منتشرہ مطلقہ کے ساتھ اس لئے صحیح ہے کہ اس میں بھی ضرورت ذاتی ہوتی ہے مگر وقت غیر معین میں۔ اور ضرورت ذاتی کا وقت غیر معین میں ہونا لادوام وصفی کے منافی نہیں۔

قولہ لکن ہذا الترکیب الخ — یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ جب وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو (لادوام ذاتی کی طرح) لادوام وصفی کے ساتھ بھی مقید کر سکتے ہیں تو متن میں اس کو کیوں نہیں بیان کیا گیا صرف لادوام ذاتی پر کیوں اکتفا کیا گیا؟ جواب یہ کہ متن میں اس کو اس لئے بیان نہیں

کیا گیا کہ مناطقہ کے نزدیک ایسی ترکیب غیر معتبر ہے اور اس کا غیر معتبر ہونا عدم صحت کی دلیل نہیں اس لئے کہ مثلاً زید عالم صحیح ہے لیکن غیر معتبر ہے یعنی اس سے بحث نہیں کی جاتی کیوں کہ اس کا موضوع جزئی ہے اور اس فن میں جزئی سے بحث نہیں کی جاتی۔

قولہ واعلم انہ کما الخ ــــــ یہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ بیان مذکور سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ موجہات اربعہ سابقہ میں سے ہر ایک کو لادوام ذاتی سے مقید کرنا صحیح ہے لیکن لادوام وصفی سے بعض کو مقید کرنا صحیح ہے بعض کو نہیں، لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ان کو لاضرورت ذاتی اور لاضرورت وصفی سے بھی مقید کرنا صحیح ہے یا نہیں۔ اگر صحیح ہے تو معتبر ہے یا نہیں؟ جواب کا حاصل یہ کہ ان کو جس طرح لادوام ذاتی سے مقید کرنا صحیح ہے اسی طرح لاضرورت ذاتی ولاضرورت وصفی سے بھی مقید کرنا صحیح ہے لیکن ان سے صرف مشروطہ عامہ مستثنیٰ ہے اس لئے کہ مشروطہ عامہ میں پہلے ہی سے ضرورت وصفی ہوتی ہے اور ضرورت وصفی کو لاضرورت وصفی کے ساتھ مقید کرنا تناقض کو لازم کرتا ہے اس لئے کہ لاضرورت وصفی ضرورت وصفی کی نقیض ہے، اور نقیضین کا قضیہ واحدہ میں جمع ہونا محال ہے کیونکہ وہ قضیہ صادقہ ہوتا ہے اور قضیہ صادقہ کے ہر ہر جزء کا صادق ہونا ضروری ہے۔

قولہ والاحتمالات الحاصلۃ الخ ــــــ یعنی جب موجہات اربعہ کے ساتھ قیود اربعہ یعنی (۱) لادوام ذاتی (۲) لادوام وصفی (۳) لاضرورت ذاتی (۴) لاضرورت وصفی کا لحاظ کیا جائے تو سولہ احتمالات پیدا ہوتے ہیں جن میں سے بعض غیر صحیح ہیں اور بعض صحیح و معتبر ہیں اور بعض صحیح و غیر معتبر ہیں لیکن بعض جو کہ غیر صحیح ہیں وہ یہ ہیں (۱) مشروطہ عامہ مع لاضرورت وصفی (۲) عرفیہ عامہ مع لادوام وصفی (۳) مشروطہ عامہ مع لادوام وصفی اور یہ صحیح اس لئے نہیں ہیں کہ ان سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے لیکن پہلی صورت میں اس لئے کہ مشروطہ عامہ میں ضرورت وصفی ہوتی ہے اور ظاہر ہے ضرورت وصفی لاضرورت وصفی کی نقیض ہے لیکن دوسری صورت میں اس لئے کہ عرفیہ عامہ میں دوام وصفی ہوتا ہے اور ظاہر ہے دوام وصفی لادوام وصفی کی نقیض ہے لیکن تیسری صورت میں اس لئے کہ مشروطہ عامہ میں ضرورت وصفی ہوتی ہے اور ضرورت وصفی خاص ہے اور دوام وصفی عام، اور خاص کا تحقق عام کے تحقق کو لازم کرتا ہے لہٰذا مشروطہ عامہ میں دوام وصفی بھی ہے اور دوام وصفی کی نقیض لادوام وصفی ہے لیکن جو کہ صحیح و معتبر ہیں وہ یہ ہیں (۱) مشروطہ عامہ مع لادوام ذاتی (۲) عرفیہ عامہ مع لادوام ذاتی (۳) وقتیہ مطلقہ مع لادوام ذاتی (۴) منتشرہ مطلقہ مع لادوام ذاتی۔ اور بعض وہ جو صحیح و غیر معتبر ہیں وہ یہ ہیں (۱) مشروطہ عامہ مع لاضرورت ذاتی (۲) عرفیہ عامہ مع لاضرورت ذاتی (۳) وقتیہ مطلقہ مع لاضرورت ذاتی (۴) منتشرہ مطلقہ مع لاضرورت ذاتی (۵) وقتیہ مطلقہ مع لادوام وصفی (۶) منتشرہ مطلقہ مع لادوام وصفی (۷) وقتیہ مطلقہ مع لاضرورت وصفی

(۸) منتشرہ مطلقہ مع لاضرورت وصفی (۹) عرفیہ عامہ مع لاضرورت وصفی۔

وَاعلم ایضاً انّہ کما یمکن تقییدُ المطلقۃِ العامۃ باللادوام واللاضرورۃ الذاتیتین کذالک یمکن تقییدُہا باللادوام واللاضرورۃ الوصفیتین وہذان ایضاً من الاحتمالات الصحیحۃ الغیر المعتبرۃ وکما یصح تقییدُ الممکنۃ العامۃ باللاضرورۃ الذاتیۃ یصح تقییدُہا باللاضرورۃ الوصفیۃ وکذا باللادوام الذاتی والوصفی لکن ہذہ المحتملات الثلثۃ ایضاً غیر معتبرۃ عندہم وینبغی ان یعلم انّ التراکیب لاینحصر فیما اشرنا الیہ بل سیجیٔ الاشارۃ الی بعض آخر ویمکن ترکیبات کثیرۃ اُخرٰی لم یتعرضوا لہا لکن المتفطن بعد التنبیہ بما ذکرناہ لیتمکن من استخراج ای قدر شاء قولہ الوجودیۃ اللادائمۃ ہی المطلقۃ العامۃ المقیدۃ باللادوام الذاتی نحو لاشیٔ من الانسان بمتنفس بالفعل لادائماً ای کل انسان متنفسٌ بالفعل فہی مرکبۃ من المطلقتین عامتین احدہما موجبۃ والاخرٰی سالبۃ۔

ترجمہ:۔ اور یہ بھی معلوم کیجیے کہ جس طرح مطلقہ عامہ کو لادوام ذاتی اور لاضرورت ذاتی کے ساتھ مقید کرنا ممکن ہے اسی طرح ان کو لادوام وصفی ولاضرورت وصفی کے ساتھ بھی مقید کرنا ممکن ہے اور یہ دونوں بھی احتمالات صحیحہ غیر معتبرہ میں سے ہیں اور جس طرح ممکنہ عامہ کو لاضرورت ذاتی کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہے (اسی طرح) اس کو لاضرورت وصفی یونہی لادوام ذاتی و وصفی کے ساتھ (بھی) مقید کرنا صحیح ہے لیکن یہ تینوں احتمالات بھی مناطقہ کے نزدیک غیر معتبر ہیں اور یہ جاننا چاہیے کہ ان اقسام میں جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے ترکیب منحصر نہیں ہے بلکہ بعض آخر کی طرف عنقریب اشارہ آئے گا اور دوسری بہت سی ترکیبیں ممکن ہیں جن کو مناطقہ نے پیش نہیں کیا ہے لیکن جو ذہین ہے اس امر تنبیہ کے بعد جس کو ہم نے بیان کیا ہے جتنی مقدار چاہے نکالنے پر قادر ہوگا۔ وجودیہ لادائمہ وہ مطلقہ عامہ ہے جو لادوام کے ساتھ مقید ہو جیسے لاشیٔ من الانسان بمتنفس بالفعل لادائماً یعنی کل انسان متنفس بالفعل لہذا وجودیہ لادائمہ دو مطلقہ عامہ سے مرکب ہوا جن میں سے ایک موجبہ ہے اور دوسرا سالبہ۔

تشریح:۔ قولہ ایضاً انہ کما یمکن الخ ـــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ مطلقہ عامہ کو صرف لادوام ذاتی اور لاضرورت ذاتی کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا، دوسری کیفیت لادوام وصفی ولاضرورت وصفی کے ساتھ کیوں نہیں؟ جواب یہ کہ مطلقہ عامہ کو جس طرح لاضرورت ذاتی ولادوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہے اسی طرح لاضرورت وصفی ولادوام وصفی کے ساتھ بھی مقید کرنا صحیح ہے اس لئے کہ مطلقہ عامہ میں کیفیت فعلی ہوتی ہے اور کیفیت فعلی لاضرورت وصفی، اور لادوام وصفی کی نقیض نہیں کیونکہ کیفیت فعلی میں نسبت کو ذات موضوع کیلئے تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں مانا جاتا ہے اور لاضرورت وصفی میں نسبت کو ذات موضوع کیلئے بشرطِ

وصف عنوانی ضرورت کی نفی مانی گئی ہے اور لادوام وصفی میں نسبت کو ذات موضوع کیلئے بشرط وصف عنوانی دوام کی نفی مانی گئی ہے ظاہر ہے ان کے اندر کوئی تناقض نہیں۔ ان کو یہاں پر اس لئے بیان نہیں کیا گیا کہ ان کی ترکیب مناطقہ کے نزدیک معتبر نہیں اور یہاں صرف ان ہی ترکیبوں کو بیان کیا جاتا ہے جو ان کے نزدیک معتبر ہیں۔

قولہ وکما یصح تقییدالممکنۃ۔۔۔ الخ ـــــ یہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ ممکنہ عامہ کو صرف لاضرورت ذاتی کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا، دوسری کیفیت لاضرورت وصفی، لادوام ذاتی، لادوام وصفی کے ساتھ کیوں نہیں؟ جواب یہ کہ ممکنہ عامہ کو جس طرح لاضرورت ذاتی کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہے اسی طرح لاضرورت وصفی، لادوام ذاتی، لادوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا بھی صحیح ہے اس لئے کہ ممکنہ عامہ میں امکان ہوتا ہے اور امکان لاضرورت وصفی، لادوام ذاتی، لادوام وصفی کی نقیض نہیں کیونکہ امکان میں نسبت کے جانب مخالف سے ضرورت کی نفی ہوتی ہے، اور لاضرورت وصفی میں جانب موافق سے دوام کی نفی ہوتی ہے اور ظاہر ہے ان میں سے کسی میں بھی تناقض نہیں۔ لیکن ان کو یہاں پر اس لئے بیان نہیں کیا گیا کہ ان کی ترکیب مناطقہ کے نزدیک معتبر نہیں۔ اور جو ترکیبیں معتبر ہوتی ہیں ان ہی کو صرف یہاں بیان کیا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ موجہات مرکبہ کو موجہات بسیطہ سے بنایا جاتا ہے اور موجہات بسیطہ کی آٹھ قسمیں ہیں لہذا ان میں سے ہر ایک کے ساتھ اگر قیود اربعہ مذکورہ کا لحاظ کیا جائے تو موجہات مرکبہ کی ۳۲ قسمیں پیدا ہو سکتی ہیں لیکن شارح نے صرف ۲۴ قسموں کو بیان کیا ہے اور باقی آٹھ قسمیں جو ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کے ساتھ قیود اربعہ مذکورہ کے لحاظ کرنے سے حاصل ہوتی ہیں انھوں نے چھوڑ دیں۔ اس کی غالباً وجہ یہ کہ شارح یہاں صرف اسی کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کی طرف متن میں اشارہ کیا جا چکا ہے اور جس کی طرف نہیں اس کو چھوڑ دیا ہے۔ اور متن میں صرف ۲۴ قسموں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے باقی آٹھ قسموں کی طرف نہیں جیسا کہ عقل سلیم پر ظاہر ہے۔ ذیل کے نقشہ میں سبھی ۳۲ قسموں کو بیان کیا جاتا ہے اگر کسی کو سمجھنا ہو تو اس سے بآسانی سمجھ سکتے ہیں کہ کون سی قسم صحیح ہے اور کون سی غیر صحیح۔ اور کون معتبر ہے اور کون غیر معتبر۔

نقشہ موجہات مرکبہ صحیحہ و غیر صحیحہ معتبرہ و غیر معتبرہ

موجہات بسیطہ / اسماء قیود اربعہ	لاضرورت ذاتی	لاضرورت وصفی	لادوام ذاتی	لادوام وصفی
ضروریہ مطلقہ دائمہ مطلقہ مشروطہ عامہ عرفیہ عامہ	غیر صحیح صحیح غیر معتبر " "	غیر صحیح صحیح غیر معتبر غیر صحیح صحیح غیر معتبر	غیر صحیح " " صحیح معتبر " "	غیر صحیح صحیح غیر معتبر غیر صحیح " "

صحیح غیر معتبر	صحیح معتبر	صحیح غیر معتبر	صحیح غیر معتبر	وقتیہ مطلقہ
" "	" "	" "	" "	منتشرہ مطلقہ
" "	" "	" "	صحیح معتبر	مطلقہ عامہ
" "	صحیح غیر معتبر	" "	" "	ممکنہ عامہ

قولہ[۳۱] وینبغی ان یعلم الخ ــــــ یعنی موجہات مرکبہ صرف ان ہی چوبیس ۲۴ قسموں پر منحصر نہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بے شمار قسمیں نکل سکتی ہیں کیونکہ یہ تقسیم موجہات بسیطہ کے اعتبار سے ہے اور موجہات بسیطہ لامحدود ہیں جیسا کہ ان میں سے بعض (مثلاً حینیہ ممکنہ اور حینیہ مطلقہ) کو متن میں تناقض اور عکس کی بحث میں بیان کیا جائے گا۔ لیکن لامحدود اس لئے ہیں کہ موجہات نسبت کی کیفیت کے اعتبار سے ہوتے ہیں اور نسبت کی کیفیت ضرورت و دوام اور لاضرورت اور لادوام ہی پر منحصر نہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بے شمار ہیں۔ پھر دوام کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) ازلی (۲) ذاتی (۳) وصفی۔ اسی طرح لاضرورت بھی (جس سے مراد امکان ہے) چار معنوں پر بولا جاتا ہے (۱) امکان عامی (۲) امکان خاصی (۳) امکان اخص (۴) امکان استقبالی۔

قولہ[۳۲] ہی المطلقۃ العامۃ الخ ــــــ یعنی وجودیہ لادائمہ وہ مطلقہ عامہ ہے جو لادوام ذاتی سے مرکب ہو جیسے کل انسان متنفس بالفعل لا دائما کا جزء اول مطلقہ عامہ ہے جو لادوام ذاتی سے مرکب ہے جس سے مراد مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے یعنی لاشئ من الانسان بمتنفس بالفعل۔ اس قضیہ کا نام وجودیہ اس لئے ہے کہ نسبت کی فعلیت یعنی وجود پر مشتمل ہوتا ہے اور لادائمہ اس لئے کہ لادوام ذاتی سے مرکب ہوتا ہے۔ اور اس کا دوسرا نام مطلقہ اسکندریہ بھی رکھا جاتا ہے کیونکہ معلم اول نے اسکندر فردوسی کو اکثر مطلقہ کی مثالوں کو لادوام کے مادے ہی میں سمجھایا کرتے تھے۔ اور اس کی وجہ تسمیہ نہ تو تعریف سے پہلے بیان کی اور نہ اس کے بعد۔ بایں وجہ کہ وجودیہ لاضروریہ کی بیان کردہ وجہ تسمیہ اس کیلئے کافی تھی۔ یہ وجودیہ لاضروریہ سے مطلقاً خاص ہے اور مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ سے مطلقاً عام اور مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ سے عام من وجہ اور باقی تمام قضیوں سے مطلقاً خاص اور وہ سب عام ہیں۔

وَقَدْ تُقَیَّدُ الْمُمْکِنَۃُ الْعَامَّۃُ بِاللَّاضَرُوْرَۃِ مِنَ الْجَانِبِ الْمُوَافِقِ اَیْضًا فَتُسَمَّی الْمُمْکِنَۃَ الْخَاصَّۃَ

ترجمہ:۔ اور کبھی ممکنہ عامہ کو جانب موافق سے بھی لاضرورت کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے پس اس کا

نام ممکنہ خاصہ رکھا جاتا ہے۔

قولہ ایضاً کما انہ یحکم فی الممکنۃ العامۃ باللاضرورۃ عن الجانب المخالف فقد یحکم بلا ضرورۃ الجانب الموافق ایضاً فتصیر القضیۃ مرکبۃ من ممکنتین عامتین ضرورۃ ان سلب ضرورۃ الجانب المخالف ہو امکان الطرف الموافق وسلب ضرورۃ الطرف الموافق ہو امکان الطرف المقابل فیکون الحکم فی القضیۃ بامکان الطرف الموافق وامکان الطرف المقابل نحو کل انسان کاتب بالامکان الخاص فان معناہ کل انسان کاتب بالامکان العام ولا شیء من الانسان بکاتب بالامکان العام۔

ترجمہ:۔ ممکنہ عامہ میں جس طرح جانب مخالف سے لاضرورت کا حکم ہوتا ہے (اسی طرح) کبھی جانب موافق سے بھی لاضرورت کا حکم ہوتا ہے پس قضیہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوگا کیونکہ بدیہی ہے جانب مخالف سے ضرورت کا سلب اور وہ طرف موافق کا امکان ہے اور جانب موافق سے ضرورت کا سلب اور وہ طرف مقابل کا امکان ہے لہٰذا قضیہ میں طرف موافق کے امکان اور طرف مقابل کے امکان (دونوں) کا حکم ہوتا ہے جیسے کل انسان کاتب بالامکان الخاص کہ اس کا معنی یہ ہے کل انسان کاتب بالامکان العام ولا شیء من الانسان بکاتب بالامکان العام۔

تشریح:۔ قولہ کما انہ یحکم الخ ۔۔۔ یہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ ممکنہ عامہ کو لاضرورت سے مقید کرنے میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ جس طرح ممکنہ عامہ میں نسبت کے جانب مخالف سے ضرورت کا سلب ہوتا ہے اسی طرح لاضرورت جس سے مراد ممکنہ عامہ ہے اس میں بھی جانب مخالف سے ضرورت کا سلب ہوتا ہے ۔۔۔ جواب یہ کہ لاضرورت جس سے مراد ممکنہ عامہ ہے اس میں جانب مخالف سے نہیں بلکہ جانب موافق سے ضرورت کا سلب ہوتا ہے کیونکہ ممکنہ عامہ میں جس طرح نسبت کے جانب مخالف سے ضرورت کا سلب ہوتا ہے اسی طرح جانب موافق سے بھی۔ اور جانب مخالف سے سلب ضرورت امکان طرف موافق ہے جس کو قضیہ کا جزء اول شامل ہے اور جانب موافق سے سلب ضرورت امکان طرف مقابل ہے جس کو قضیہ کا جزء ثانی لاضرورت کا معنی یعنی ممکنہ عامہ شامل ہے اور دونوں کے مجموعہ کو ممکنہ خاصہ کہا جاتا ہے جس میں لاضرورت لغۃً نہیں بلکہ اصطلاحاً مذکور ہوتی ہے کہ لفظ امکان خاص جس طرح جزء اول کے امکان پر دلالت کرتا ہے اسی طرح جزء ثانی کے امکان پر لہٰذا کل انسان ضاحک بالامکان الخاص سے دو ممکنہ عامہ مفہوم ہوں گے کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ افراد انسان کیلئے ضحک کی نسبت ایجابی وسلبی کوئی ضروری نہیں تو جب نسبت سلبی ضروری نہیں تو ایجابی ضرور ممکنی ہوگی پس اس تقدیر پر ایک قضیہ ممکنہ عامہ موجبہ کل انسان ضاحک بالامکان العام حاصل ہوگا۔ اور اسی طرح جب نسبت ایجابی ضروری نہیں

تو سلبی ضرور ممکن ہوگی۔ پس اس تقدیر پر دوسرا قضیہ ممکنہ عامہ سالبہ لاشیٔ من الانسان بضاحک بالامکان العام حاصل ہوگا اور ممکنہ خاصہ کا موجبہ و سالبہ ہونا باعتبار تعبیر ہے کہ اگر اس کی تعبیر ایجاب سے ہے تو جزء اول موجبہ ہوگا اور جزء ثانی سالبہ، جیسا کہ گذرا۔ اور اگر تعبیر سلب سے ہے تو جزء اول سالبہ ہوگا اور جزء ثانی موجبہ جیسے لاشیٔ من الانسان بضاحک بالامکان الخاص کا جزء اول لاشیٔ من الانسان بالامکان العام ہے اور جزء ثانی کل انسان ضاحک بالامکان العام اس قضیہ کی نسبت تمام مرکبات سے عموم مطلق کی ہے اور ضروریہ مطلقہ سے مباین کی اور دائمہ مطلقہ اور مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ سے عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور باقی تمام سے عموم وخصوص مطلق کی۔

وَهٰذِهٖ مُرَكَّبَاتٌ لِاَنَّ اللَّادَوَامَ اِشَارَةٌ اِلٰى مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ وَّاللَّاضَرُوْرَةَ اِلٰى مُمْكِنَةٍ عَامَّةٍ مُخَالِفَتَىِ الْكَيْفِيَّةِ وَمُوَافِقَتَىِ الْكَمِّيَّةِ لِمَا قُيِّدَ بِهِمَا

ترجمہ:۔ اور یہ جو مذکور ہوئے کل مرکبات ہیں اس لئے کہ لادوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے اور لاضرورت سے ممکنہ عامہ کی طرف، درآں حالیکہ کیفیت میں اس کے مخالف اور کمیت میں اس کے موافق ہوں جس کو ان دونوں سے مقید کیا گیا ہے۔

قولہ ہذہ مرکبات۔ ای ہذہ القضایا السبع المذکورۃ وہی المشروطۃ الخاصۃ والعرفیۃ الخاصۃ والوقتیۃ والمنتشرۃ والوجودیۃ اللاضروریۃ والوجودیۃ اللادائمۃ والممکنۃ الخاصۃ۔ قولہ مخالفتی الکمیۃ۔ ای فی الایجاب والسلب وقد مر بیان ذالک فی بیان معنی اللادوام واللاضرورۃ واما الموافقۃ فی الکلیۃ والجزئیۃ فلان الموضوع فی القضیۃ المرکبۃ امر واحد قد حکم علیہ بحکمین مختلفین بالایجاب والسلب فان کان الحکم فی الجزء الاول علی کل الافراد کان فی الجزء الثانی ایضا علی کلہا وان کان علی البعض فی الاول فکذا فی الثانی۔ قولہ لما قید بہما ای القضیۃ التی قیدت بہما ای باللادوام واللاضرورۃ یعنی اصل القضیۃ۔

ترجمہ:۔ یعنی یہ سات قضیے جو مذکور ہوتے اور وہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ اور وقتیہ اور منتشرہ اور وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ اور ممکنہ خاصہ ہیں۔ یعنی ایجاب وسلب میں (مختلف ہوں) اور اس کا بیان معنی لادوام ولاضرورت کے بیان میں گذر چکا اور لیکن کمیت یعنی کلیت وجزئیت میں موافقت اس لئے کہ قضیہ

مرکبہ میں موضوع امر واحد ہوتا ہے جس پر دو مختلف حکم ایجاب و سلب کا لگایا جاتا ہے لہٰذا جزء اول میں حکم اگر اس کے کل افراد پر ہے تو جزء ثانی میں بھی کل افراد پر ہوگا اور اگر جزء اول میں بعض افراد پر ہے تو جزء ثانی میں بھی بعض افراد پر ہوگا۔ یعنی وہ قضیہ جس کو لادوام ولاضرورت سے مقید کیا گیا ہو یعنی اصل قضیہ۔

تشریح:۔ قولہ[۹] ای ہذہ القضایا الخ ـــــ اس سے اس امر پر تنبیہ کی گئی ہے کہ مصنف کے قول ہذہ کا اشارہ مذکورہ بالا ساتوں قضیے کی طرف ہے جس کا معنی یہ ہے کہ یہ ساتوں قضیے جو مذکور ہوئے مرکبات ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) مشروطہ خاصہ (۲) عرفیہ خاصہ (۳) وقتیہ (۴) منتشرہ (۵) وجودیہ لاضروریہ (۶) وجودیہ لادائمہ (۷) ممکنہ خاصہ۔ اور یہ حصر مرکبات کا قضایا معتبرہ کے اعتبار سے ہے جس طرح بسائط کا (آٹھ قسموں پر) قضایا معتبرہ کے اعتبار سے تھا کیونکہ ان کے علاوہ ان کی بے شمار قسمیں نکل سکتی ہیں جیسا کہ گذرا۔

بیانہ[۱۰] مخالفتی الکیفیۃ ـــــ متن میں ترکیب کے اعتبار سے مخالفتی الکیفیۃ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سے حال واقع ہے یا ان کی صفت اور موافقتی الکمیۃ حال کے بعد یہ دوسرا حال ہے یا صفت کے بعد یہ دوسری صفت ہے اور لما قید بہا ظرف ہے جس کے متعلق مخالفت اور موافقت بر سبیل تنازع ہیں اور کیفیت سے مراد ایجاب و سلب ہیں اور کمیت سے مراد کلیت و جزئیت۔

قولہ[۱۱] قدمر بیان الخ ـــــ لادوام اور لاضرورت کے متعلق یہاں پر تین امور ذکر کئے گئے ہیں ایک یہ کہ لادوام سے اشارہ مطلقہ عامہ کی طرف ہوتا ہے اور لاضرورت سے اشارہ ممکنہ عامہ کی طرف۔ دوسرا یہ کہ لادوام اور لاضرورت دونوں کیفیت ایجاب و سلب میں اصل قضیہ کے مخالف ہوں گے یعنی اصل قضیہ اگر موجبہ ہے تو ان سے اشارہ سالبہ کی طرف ہوگا اور اگر سالبہ ہے تو اشارہ موجبہ کی طرف ہوگا۔ اور تیسرا یہ کہ لادوام اور لاضرورت کمیت میں اصل قضیہ کے موافق ہوں گے یعنی اصل قضیہ میں اگر کلیت ہے تو ان سے اشارہ کلیت کی طرف ہوگا اور اگر جزئیت ہے تو ان سے اشارہ جزئیت کی طرف ہوگا۔ لیکن پہلے اور دوسرے امر کی دلیل لادوام اور لاضرورت کے معنی کے بیان میں گزر چکی۔ لیکن تیسرے امر کی دلیل یہ ہے کہ قضیہ مرکبہ میں موضوع امر واحد ہوتا ہے اور اسی امر واحد پر ایجاب و سلب کا حکم لگایا جاتا ہے لہٰذا اس کے جزء اول میں اگر حکم کل افراد پر ہے تو جزء ثانی میں بھی حکم کل افراد پر ہوگا۔ ورنہ موضوع کا مختلف ہونا لازم آئے گا۔ اسی طرح جزء اول میں اگر حکم بعض افراد پر ہے تو جزء ثانی میں بھی حکم بعض افراد پر ہوگا جیسا کہ مذکورہ بالا مثالوں سے اچھی طرح ظاہر ہے۔

قولہ[۱۲] ای القضیۃ التی الخ ـــــ اس سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ متن میں جو ما موصولہ ہے اس سے مراد اصل قضیہ ہے یعنی وہ قضیہ جس کو مقید کیا گیا ہو اور وہ قضیہ مرکبہ کا جزء اول ہے اور قید فعل مجہول ہے جس کا نائب فاعل اس میں ضمیر مستتر ہے اور اس کا مرجع ما موصولہ ہے، اور تثنیہ کی ضمیر مجرور کے مرجع لادوام اور لاضرورت ہیں اور بعض نے اس کا مرجع مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ بھی قرار دیا ہے لیکن یہ بداہۃ عقل کے خلاف ہے

اس لئے کہ تقیید لا دوام و لا ضرورت وغیرہ کے ذریعے ہوتی ہے نہ کہ ان قضیوں کے ذریعے جن پر لا دوام و لا ضرورت کی دلالت ہوتی ہے۔

فصل اَلشَّرطِیَّۃُ مُتَّصِلَۃٌ اِنْ حُکِمَ فِیْھَا بِثُبُوْتِ نِسْبَۃٍ عَلٰی تَقْدِیْرِ اُخْرٰی اَوْ نَفْیِھَا لُزُوْمِیَّۃٌ اِنْ کَانَ ذٰلِکَ بِعَلَاقَۃٍ وَاِلَّا فَاِتِّفَاقِیَّۃٌ

ترجمہ:۔ شرطیہ متصلہ ہے اگر اس میں ایک نسبت کے ثبوت یا نفی کا حکم دوسری نسبت کی تقدیر پر ہے۔ متصلہ لزومیہ ہے اگر وہ علاقہ کے ساتھ ہے ورنہ اتفاقیہ ہے۔

قولہ علٰی تقدیر اخرٰی۔ سواءٌ کانت النسبتان ثبوتیتین اَوْ سلبیتین اَوْ مختلفتین فقولنا کلما لم یکن زید حیوانًا لم یکن انسانًا متصلۃٌ موجبۃٌ فالمتصلۃ الموجبۃ ما حکم فیھا باتصال النسبتین والسالبۃ ما حکم فیھا بسلب اتصالھما نحو لیس البتۃ کلما کانت الشمس طالعۃً کان اللیل موجودۃ۔

ترجمہ:۔ خواہ دونوں نسبت ثبوتی ہوں یا دونوں سلبی یا دونوں مختلف۔ لہٰذا ہمارا قول کلما لم یکن زید حیوانا لم یکن انسانا متصلہ موجبہ ہے پس متصلہ موجبہ وہ قضیہ ہے جس میں دو نسبت کے اتصال کا حکم لگایا گیا ہو۔ اور متصلہ سالبہ وہ قضیہ ہے جس میں دو نسبت کے سلب اتصال کا حکم لگایا گیا ہو جیسے لیس البتۃ کلما کانت الشمس طالعۃ کانت اللیل موجودۃ۔

تشریح:۔ بیان علی تقدیر اخرٰی ــــ قضیہ کی پہلی قسم حملیہ کی تعریف اور اس کی تقسیم سے فراغت کے بعد اب اس کی دوسری قسم شرطیہ کو بیان کیا گیا ہے کہ شرطیہ وہ قضیہ ہے جس میں اتصال یا انفصال مانا گیا ہو اور اتصال وہ مقدم کی نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر تالی کی نسبت کو مثبت یا منفی ماننا ہے اور انفصال وہ دو نسبتوں کے درمیان تنافی یا لاتنافی کو ماننا ہے اور جس شرطیہ میں اتصال مانا گیا ہو اس کا نام متصلہ ہے لہٰذا متصلہ وہ شرطیہ ہوا جس کے مقدم کی نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر تالی کی نسبت کو ثابت یا منفی مانا گیا ہو۔ ثابت ماننے کی صورت میں متصلہ موجبہ ہوگا اور منفی ماننے کی صورت میں متصلہ سالبہ ہوگا جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود میں آفتاب کیلئے طلوع کی نسبت کا ثبوت فرض کرنے پر نہار کیلئے وجود کی نسبت ثابت مانی گئی ہے اور لیس ان کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود میں آفتاب کیلئے طلوع کی نسبت کا ثبوت فرض کرنے پر لیل سے وجود کی نسبت منفی مانی گئی ہے۔ سوال:۔ ان لم تکن الشمس طالعۃ فاللیل موجود اور ان لم تکن الشمس طالعۃ لم یکن

النہار موجودا متصلہ موجبہ ہیں حالانکہ پہلی مثال میں مقدم کے اندر نسبت سلبی ہے اور دوسری مثال میں مقدم وتالی دونوں میں نسبت سلبی ہے ۔ جواب :۔ کسی متصلہ کے موجبہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کے مقدم وتالی کے درمیان اتصال ایجابی مانا گیا ہو خواہ مقدم وتالی دونوں میں نسبت ثبوتی ہو یا دونوں میں نسبت سلبی یا مقدم میں نسبت ثبوتی اور تالی میں نسبت سلبی یا مقدم میں نسبت سلبی ہو اور تالی میں نسبت ثبوتی ۔ اسی طرح متصلہ کے سالبہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کے مقدم وتالی کے درمیان اتصال سلبی مانا گیا ہو خواہ مقدم وتالی میں کیسی بھی نسبت ہو ۔ اور جس شرطیہ میں انفصال مانا گیا ہو اس کا نام منفصلہ ہے لہٰذا منفصلہ وہ شرطیہ ہوا جس کے مقدم وتالی کے درمیان تنافی یا عدم تنافی کا حکم لگایا گیا ہو ۔ تنافی کی صورت میں وہ منفصلہ موجبہ ہے اور عدم تنافی کی صورت میں وہ منفصلہ سالبہ ہے جیسے ہذا العدد اما زوج او فرد' میں زوج کی نسبت اور فرد کی نسبت کے درمیان تنافی مانی گئی ہے اور لیس اما ان یکون زید حبشیاً او مومناً میں حبشی کی نسبت اور مومن کی نسبت کے درمیان عدم تنافی کا حکم کیا گیا ہے ۔

قولہ سواء کانت النسبتان الخ ــــــ یعنی متصلہ وہ شرطیہ ہے جس کے مقدم کی نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر تالی کو ثابت یا منتفی مانا گیا ہو ۔ ثابت ماننے کی صورت میں متصلہ موجبہ ہے اور منتفی ماننے کی صورت میں متصلہ سالبہ ہے ۔ اور متصلہ خواہ موجبہ ہو یا سالبہ دونوں کے مقدم وتالی کی نسبت عام ہیں خواہ دونوں ثبوتی ہوں یا سلبی ۔ یا مقدم کی نسبت ثبوتی ہو اور تالی کی سلبی ' یا مقدم کی نسبت سلبی ہو اور تالی کی ثبوتی ' ہر ایک کی چار قسمیں ہو جائیں گی لیکن متصلہ موجبہ کی چار قسمیں یہ ہیں (۱) ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود' اس میں دونوں نسبتیں ثبوتی ہیں ۔ (۲) ان لم تکن الشمس طالعۃ لم یکن النہار موجوداً اس میں دونوں نسبتیں سلبی ہیں ۔ (۳) ان کانت الشمس طالعۃ لم یکن اللیل موجوداً اس میں پہلی نسبت ثبوتی ہے اور دوسری سلبی ۔ (۴) ان لم تکن الشمس طالعۃ فاللیل موجود' اس میں پہلی نسبت سلبی ہے اور دوسری ثبوتی ۔ لیکن متصلہ سالبہ کی چار قسمیں یہ ہیں ۔ (۱) لیس ان کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود (ایسا نہیں ہے کہ اگر آفتاب نکلا ہے تو رات موجود ہے اس لئے کہ آفتاب نکل جانے پر رات کا وجود محال ہوتا ہے) اس میں دونوں نسبتیں ثبوتی ہیں ۔ (۲) لیس ان لم تکن الشمس طالعۃ لم یکن اللیل موجودا (ایسا نہیں ہے کہ اگر آفتاب نہیں نکلا ہے تو رات موجود ہے اس لئے آفتاب کے نہ نکلنے پر رات کا وجود لازم ہے) اس میں دونوں نسبتیں سلبی ہیں ۔ (۳) لیس ان کانت الشمس طالعۃ لم یکن النہار موجودا (ایسا نہیں کہ اگر آفتاب نکلا ہے تو دن موجود نہیں ہے اسلئے کہ آفتاب نکل جانے پر دن کا وجود لازم ہے) اس میں پہلی نسبت ثبوتی ہے اور دوسری سلبی (۴) لیس ان لم تکن الشمس طالعۃ فالنہار موجود (ایسا نہیں ہے کہ اگر آفتاب نہیں نکلا ہے تو دن موجود ہے اس لئے کہ آفتاب نہ نکلنے پر دن کا وجود محال ہے) اس میں پہلی نسبت سلبی ہے اور دوسری ثبوتی ۔

وكذالك اللزومية الموجبة ماحكم فيها بالاتصال بعلاقة والسالبة ماحكم فيها بانه ليس هناك اتصال بعلاقة سواء لم يكن هناك اتصال اوكان لكن لابعلاقة واما الاتفاقية فهي ماحكم فيها بمجرد الاتصال او نفيه من غير ان يكون ذالك مستندا الى العلاقة نحو كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق وليس كلما كان الانسان ناطقا كان الفرس ناهقا فتدبر۔ قوله بعلاقة وهي امر بسببه يستصحب المقدم التالي كعلية طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود۔

ترجمہ:۔ اور اسی طرح لزومیہ موجبہ وہ قضیہ ہے جس میں اتصال کا حکم کسی علاقہ کی وجہ سے ہو اور لزومیہ سالبہ وہ قضیہ ہے جس میں حکم کسی علاقہ کی وجہ سے نہ ہو خواہ اتصال ہی نہ ہو یا اتصال ہو لیکن کسی علاقہ کی وجہ سے نہ ہو۔ اور لیکن اتفاقیہ وہ قضیہ ہے جس میں کسی علاقہ کی طرف منسوب کئے بغیر محض اتصال یا عدم اتصال کا حکم ہو جیسے کلما کان الانسان ناطقا فالحمار ناہق و لیس کلما کان الانسان ناطقا کان الفرس ناہقا۔ تو آپ غور کیجئے۔ اور علاقہ وہ امر ہے جس کے سبب سے مقدم تالی کو مستلزم ہو جیسے طلوع شمس کا وجود نہار کیلئے علت ہونا ہمارے اس قول میں ہے کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود۔

تشریح:۔ قولہ کذالک اللزومیۃ الخ ــــــ یعنی شرطیہ متصلہ کی دو قسمیں ہیں ایک لزومیہ اور دوسری اتفاقیہ۔ لزومیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) موجبہ (۲) سالبہ۔ اسی طرح اتفاقیہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) موجبہ (۲) سالبہ۔ لیکن لزومیہ موجبہ وہ شرطیہ متصلہ ہے جس میں اتصال کا حکم کسی علاقہ کی وجہ سے لگایا گیا ہو یعنی تالی کا ثبوت (جو مقدم کے ثبوت کی تقدیر پر ہے) اس طور پر ہو کہ مقدم و تالی کے درمیان کوئی علاقہ و تعلق ہو جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود میں طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان حکم اس علاقہ کی بنا پر ہے کہ طلوع شمس وجود نہار کیلئے علت اور اس کو لازم ہے کیونکہ طلوع شمس کے بغیر نہار کا وجود ناممکن ہے۔ اور لزومیہ سالبہ وہ شرطیہ متصلہ ہے جس میں اتصال کا حکم کسی علاقہ کی وجہ سے نہ لگایا گیا ہو۔ اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ سرے ہی سے اتصال کا حکم نہ ہو، دوسرا یہ کہ اتصال کا حکم تو ہو لیکن کسی علاقہ کی وجہ سے نہ ہو کیونکہ اتصال علاقہ سے مقید ہے اور مقید کا انتفاء دو طریقے سے ہوتا ہے کبھی مقید و قید دونوں کے انتفاء سے اور کبھی صرف قید کے انتفاء سے۔ لہذا پہلے کی مثال یہ ہے لیس البتۃ کلما کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود (ایسا نہیں کہ جب جب آفتاب طلوع ہو تو رات موجود ہو) اس میں آفتاب کے طلوع اور رات کے وجود کے درمیان کوئی اتصال نہیں۔ اور دوسرے کی مثال یہ ہے لیس البتۃ کلما کان الانسان ناطقا فالحمار ناہق (ایسا نہیں کہ جب جب انسان ناطق ہو تو حمار ناہق ہے) اس میں انسان کے ناطق اور حمار کے ناہق ہونے کے درمیان اتصال تو ہے لیکن علاقہ نہیں کیونکہ انسان کا ناطق ہونا حمار کے ناہق ہونے کی علت نہیں اور نہ ہی اس کو لازم ہے۔

قولہ اما الاتفاقیۃ الخ ـــــ یعنی اتفاقیہ وہ شرطیہ متصلہ ہے جس میں صرف اتصال یا سلب اتصال کا حکم لگایا گیا ہو اور علاقہ کا قطعاً کوئی لحاظ نہ ہو یعنی تالی کا ثبوت یا نفی (جو مقدم کے ثبوت کی تقدیر پر ہے) اس طور پر ہو کہ مقدم و تالی کے درمیان حکم علاقہ کے لحاظ کے بغیر پایا جائے جیسے ان کان الانسان ناطقا فالفرس صاہل (اگر انسان ناطق ہے تو فرس صاہل ہے) اس میں انسان کے ناطق اور فرس کے صاہل ہونے کے درمیان حکم علاقہ کے بغیر پایا جاتا ہے کیونکہ انسان کا ناطق ہونا فرس کے صاہل ہونے کی نہ تو علت ہے اور نہ ہی اس کا لازم۔ اور حکم کا بغیر علاقہ کے لحاظ کے پایا جانا عام ہے خواہ علاقہ واقع میں ہو یا نہ ہو۔ لہذا اگر علاقہ واقع میں ہو تو اتفاقیہ ہونے کیلئے کوئی مانع نہ ہوگا۔ لہذا لزومیہ اور اتفاقیہ کے درمیان فرق یہ ہوا کہ لزومیہ میں علاقہ ملحوظ ہوتا ہے اور اتفاقیہ میں نہیں، خواہ دونوں میں علاقہ واقع میں موجود ہو یا نہ ہو۔

قولہ فتدبر ـــــ اس عبارت سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ شرطیہ متصلہ کی دو ہی قسم نہیں بلکہ ان کے علاوہ ایک اور قسم نکل سکتی ہے جس کا نام مطلقہ ہے کیونکہ شرطیہ متصلہ میں حکم اگر کسی علاقہ کے لحاظ کی وجہ سے ہو تو لزومیہ ہے اور اگر حکم بلا کسی علاقہ کے لحاظ کے ہو یعنی محض اتفاقی ہو تو اتفاقیہ ہے اور اگر حکم لزوم و اتفاق کے لحاظ کے بغیر ہو تو مطلقہ ہے ہکذا قال العلامۃ محب اللہ البہاری فی السلم

قولہ وہی امر الخ ـــــ یعنی علاقہ وہ امر ہے جس کی وجہ سے مقدم و تالی کے درمیان لزوم کی نسبت پیدا ہو اس کی چار قسمیں ہیں (۱) مقدم تالی کیلئے علت ہو جیسے کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود میں طلوع شمس وجود نہار کیلئے علت ہے کیونکہ اگر آفتاب طلوع نہ ہو تو دن کا وجود نا ممکن ہے (۲) مقدم تالی کا معلول ہو جیسے کلما کان النہار موجودا کانت الشمس طالعۃ میں وجود نہار طلوع شمس کا معلول ہے۔ (۳) مقدم و تالی دونوں کسی تیسری چیز کے معلول ہوں جیسے کلما کان النہار موجودا کان العالم مضیئاً میں دن کا وجود اور عالم کا روشن ہونا دونوں ہی طلوع آفتاب کے معلول ہیں۔ (۴) مقدم و تالی دونوں متضائف ہوں یعنی ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہو جیسے ان کان زید ابا خالد کان خالد ابناً لہ میں زید کا باپ ہونا اور خالد کا بیٹا ہونا ہر ایک دوسرے کے تعقل پر موقوف ہے۔

ومنفصلۃ ان حکم فیہا بتنافی النسبتین او لا تنافیہما صدقا وکذبا معا وہی الحقیقیۃ

ترجمہ :- اور شرطیہ منفصلہ ہے اگر اس میں دونوں نسبت کے تنافی یا لا تنافی کا حکم ہو (اس) صدق و کذب دونوں میں ہو تو وہ حقیقیہ ہے۔

قولہ بتنافی النسبتین سواء کانت النسبتان ثبوتیتین اَوْ سلبیتین اَوْ مختلفتین فان کان الحکم فیہا بتنافیہما فہی منفصلۃ موجبۃ وان کان بسلب تنافیہما فہی منفصلۃ سالبۃ۔ قولہ وہی الحقیقیۃ فالمنفصلۃ الحقیقیۃ ما حکم فیہا بتنافی النسبتین فی الصدق والکذب نحو قولنا اِمّا اَن یکون ہذا العدد زوجاً واِمّا ان یکون ہذا العدد فرداً اَوْ حکم فیہا بسلب تنافی النسبتین فی الصدق والکذب نحو قولنا لیس البتۃ اِمّا ان یکون ہذا العدد زوجاً اَوْ منقسماً بمتساویین وَالمنفصلۃ المانعۃ الجمع ما حکم فیہا بتنافی النسبتین اَوْ لاتنافیہما فی الصدق فقط نحو ہذا الشیء اِمّا ان یکون شجراً واِمّا اَن یکون حجراً والمنفصلۃ المانعۃ الخلو ما حکم فیہا بتنافی النسبتین اَوْ لاتنافیہما فی الکذب فقط نحو اِمّا اَن یکون زیدٌ فی البحر واِمّا ان لا یغرق۔

ترجمہ:۔ خواہ دونوں نسبت ثبوتی ہوں یا دونوں سلبی یا دونوں مختلف۔ پس اگر قضیہ میں دونوں نسبت کی تنافی کا حکم ہے تو وہ قضیہ منفصلہ موجبہ ہے اور اگر دونوں نسبت کے سلب تنافی کا حکم ہے تو وہ قضیہ منفصلہ سالبہ ہے۔ پس منفصلہ حقیقیہ وہ قضیہ ہے جس میں دونوں نسبت کے تنافی کا حکم صدق وکذب میں ہو جیسے ہمارا قول اما ان یکون ہذا العدد زوجا واما ان یکون ہذا العدد فرداً یا جس میں دونوں نسبت کے سلب تنافی کا حکم صدق وکذب میں ہو جیسے ہمارا قول لیس البتۃ اما ان یکون ہذا العدد زوجاً او منقسماً بمتساویین اور منفصلہ مانعۃ الجمع وہ قضیہ ہے جس میں دونوں نسبت کے تنافی یا لاتنافی کا حکم صرف صدق میں ہو جیسے ہذا الشیء اما ان یکون شجرا واما ان یکون حجرا۔ اور منفصلہ مانعۃ الخلو وہ قضیہ ہے جس میں صرف کذب میں دونوں نسبت کے تنافی یا لاتنافی کا حکم ہو جیسے اما ان یکون زید فی البحر واما ان لا یغرق۔

تشریح:۔ قولہ سواء کانت النسبتان الخ ـــــ یعنی منفصلہ وہ شرطیہ ہے جس کے مقدم وتالی کے درمیان تنافی وعدم تنافی کا حکم لگایا گیا ہو۔ تنافی کی صورت میں منفصلہ موجبہ ہے اور عدم تنافی کی صورت میں منفصلہ سالبہ۔ اور منفصلہ خواہ موجبہ ہو یا سالبہ دونوں کے مقدم وتالی کی نسبت عام ہیں خواہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں یا سلبی، یا مقدم کی نسبت ثبوتی ہو اور تالی کی سلبی، یا مقدم کی نسبت سلبی ہو اور تالی کی ثبوتی۔ لہٰذا ہر ایک کی چار چار قسمیں ہو جائیں گی۔ لیکن منفصلہ موجبہ کی چار قسمیں یہ ہیں (۱) ہذا العدد اما زوج او فرد (یہ عدد یا تو جفت ہے یا طاق) اس میں دونوں نسبتیں ثبوتی ہیں۔ (۲) ہذا العدد لیس بزوج او لیس بفرد (یہ عدد یا تو جفت نہیں یا طاق نہیں) اس میں دونوں نسبتیں سلبی ہیں۔ (۳) ہذا العدد اما منقسم بمتساویین او لیس بزوج (یہ عدد یا تو دو برابر حصوں میں منقسم ہے یا جفت نہیں) اس میں پہلی نسبت ثبوتی ہے اور دوسری سلبی (۴) ہذا العدد اما لیس بزوج او ہو منقسم بمتساویین (یہ عدد یا تو جفت نہیں یا دو برابر حصوں میں منقسم ہے) اس میں پہلی نسبت سلبی ہے اور دوسری ثبوتی۔ لیکن منفصلہ سالبہ کی چار قسمیں یہ ہیں (۱) لیس اما ان یکون زید اسود

او کاتبا (ایسا نہیں کہ زید اسود ہے یا کاتب کیونکہ زید اسود بھی ہے اور کاتب بھی) اس میں دونوں نسبتیں ثبوتی ہیں (۲) لیس اَمّا ان لا یکون زید اسود او کاتبا (ایسا نہیں کہ زید اسود نہیں یا کاتب نہیں کیونکہ زید نہ اسود ہے اور نہ کاتب) اس میں دونوں نسبتیں سلبی ہیں۔ (۳) لیس امّا ان یکون زید اسود او لا کاتبا (ایسا نہیں کہ زید اسود ہے یا کاتب نہیں کیونکہ زید اسود ہے اور کاتب نہیں) اس میں پہلی نسبت ثبوتی ہے اور دوسری سلبی۔ (۴) لیس امّا ان لا یکون زید اسود او ہو کاتب (ایسا نہیں کہ زید اسود نہیں ہے یا زید کاتب ہے کیونکہ زید اسود نہیں ہے اور کاتب ہے) اس میں پہلی نسبت سلبی ہے اور دوسری ثبوتی۔

قولہ فالمنفصلۃ الحقیقیۃ الخ ــــــ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ (۲) مانعۃ الجمع (۳) مانعۃ الخلو۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں ایک موجبہ اور دوسری سالبہ۔ لہٰذا منفصلہ کی کل چھ قسمیں ہو جائیں گی۔ (۱) حقیقیہ موجبہ (۲) حقیقیہ سالبہ (۳) مانعۃ الجمع موجبہ (۴) مانعۃ الجمع سالبہ (۵) مانعۃ الخلو موجبہ (۶) مانعۃ الخلو سالبہ۔ حقیقیہ موجبہ وہ منفصلہ ہے جس کے صدق و کذب دونوں میں تنافی کا حکم لگایا گیا ہو یعنی نہ دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے اور نہ ہی ارتفاع، بلکہ دونوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے جیسے اما ان یکون ہذا العدد زوجاً او فردا۔ اس میں عدد واحد پر نہ زوجیت و فردیت کا اجتماع ہو سکتا ہے اور نہ ہی دونوں کا ارتفاع۔ کیونکہ عدد معین ایک ہی چیز ہو سکتا ہے اگر زوج ہوگا تو فرد نہیں اور اگر فرد ہوگا تو زوج نہیں۔ یہ ناممکن ہے کہ وہ زوج بھی ہو اور فرد بھی۔ اور یہ بھی ناممکن ہے کہ نہ وہ زوج ہو اور نہ فرد۔ اور جیسے علم نحو میں ہے ہذا الاسم امّا معرب او مبنی۔ اس میں بھی اسم واحد پر نہ اعراب و بناء کا اجتماع ہو سکتا ہے اور نہ ہی ارتفاع، بلکہ وہ یا تو معرب ہوگا یا مبنی اور جیسے علم صرف میں ہے ہذا الفعل امّا مثبت او منفی اس میں بھی فعل واحد یا تو مثبت ہوگا یا منفی۔ یہ ناممکن ہے کہ وہ مثبت بھی ہو اور منفی بھی۔ اور یہ بھی ناممکن ہے کہ نہ وہ مثبت ہو اور نہ منفی۔ اور حقیقیہ سالبہ وہ منفصلہ ہے جس کے صدق و کذب دونوں میں عدم تنافی کا حکم لگایا گیا ہو یعنی جس منفصلہ میں یہ حکم لگایا گیا ہو کہ مقدم کی نسبت اور تالی کی نسبت دونوں ایک ساتھ جمع آ سکتی ہیں اور یونہی دونوں ایک ساتھ مرتفع بھی ہو سکتی ہیں جیسے لیس البتۃ امّا ان یکون ہذا العدد زوجا او منقسما بمتساویین (ایسا نہیں کہ یہ عدد یا تو زوج ہوگا یا دو برابر حصوں میں منقسم ہوگا) اس میں عدد واحد پر زوجیت اور انقسام بمتساویین دونوں کا اجتماع اور ارتفاع دونوں ممکن ہیں لیکن عدد واحد زوج بھی ہو سکتا ہے اور انقسام بمتساویین بھی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ زوج بھی نہ ہو اور انقسام بمتساویین بھی نہ ہو۔ اور یہ محال ہے کہ زوج ہو اور منقسم بمتساویین نہ ہو، یا منقسم بمتساویین ہو اور زوج نہ ہو، کیونکہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں اور ایک لازم کا ارتفاع دوسرے لازم کے ارتفاع کو واجب کرتا ہے اور ایک لازم کا اجتماع

دوسرے لازم کے اجتماع کو واجب کرتا ہے اور جیسے شرح میں ہے لیس البتۃ اما ان یکون ہذا الانسان کافرا و مشرکا (ایسا نہیں کہ یہ انسان یا تو کافر ہوگا یا مشرک) اس میں بھی انسان واحد پر کفر و شرک دونوں کا اجتماع وارتفاع دونوں ممکن ہیں یعنی انسان واحد کافر بھی ہو سکتا ہے اور مشرک بھی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ کافر بھی نہ ہو اور مشرک بھی نہ ہو بلکہ مومن ہو۔ واضح ہو کہ کافر عام ہے اور مشرک خاص، اس لئے کہ وہ شخص جو رب قدیر کی ذات وصفات میں غیر کو شریک کرے مشرک ہے جیسے کوئی روزی دینے میں کسی غیر خدا کو خدا کے شریک کرے۔ اور کافر وہ شخص ہے جو حدود شرع سے تجاوز کرے جیسے کوئی رسول گرامی علیہ التحیۃ والثناء کی توہین کرے، نقص وعیب وغیرہ نکالے (معاذ اللہ)۔ منفصلہ کی اس قسم کا نام حقیقیہ اس لئے ہے کہ اس کے صدق وکذب دونوں میں تنافی ہوتی ہے اور حقیقۃً تنافی یہی ہے کہ صدق کے ساتھ کذب میں بھی ہو۔

قولہ[۳] المانعۃ الجمع الخ ــــــ یعنی مانعۃ الجمع موجبہ وہ منفصلہ ہے جس کے مقدم وتالی کی نسبت کے درمیان صرف صدق میں تنافی کا حکم لگایا گیا ہو یعنی جس میں یہ حکم لگایا گیا ہو کہ مقدم وتالی کی نسبت دونوں ایک ساتھ صادق نہیں آسکتی ہاں البتہ ایک ساتھ مرتفع ہو سکتی ہیں جیسے ہذا الشیء اما شجر او حجر (یہ شیء یا تو درخت ہے یا پتھر) اس میں شیء واحد پر حجر وشجر کا اجتماع نہیں ہو سکتا یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی شیء شجر بھی ہو اور حجر بھی۔ ہاں البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شیء شجر بھی نہ ہو اور حجر بھی نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ مثلاً قلم یا کتاب ہو۔ اور جیسے علم نحو میں ہے ہذہ الکلمۃ اما اسم او فعل (یہ کلمہ یا تو اسم ہے یا فعل) اس میں کلمہ واحدہ پر اسم اور فعل دونوں کا اجتماع نہیں ہو سکتا کہ وہ اسم بھی ہو اور فعل بھی۔ ہاں البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ نہ اسم ہو اور نہ فعل بلکہ حرف ہو۔ اور جیسے علم صرف میں ہے ہذا الفعل اما معتل او صحیح (یہ فعل یا تو معتل ہے یا صحیح) اس میں بھی فعل واحد پر معتل اور صحیح کا اجتماع نہیں ہو سکتا۔ ہاں البتہ ارتفاع ہو سکتا ہے کہ وہ نہ معتل ہے اور نہ صحیح، بلکہ مضاعف یا مہموز ہو۔ اور جیسے شرع میں ہے ہذا السنی اما حنفی او شافعی (یہ سنی یا تو حنفی ہے یا شافعی) اس میں بھی سنی پر حنفی وشافعی کا اجتماع نہیں ہو سکتا ہاں البتہ دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں کہ سنی نہ حنفی ہو اور نہ شافعی بلکہ مالکی یا حنبلی ہو۔ اور مانعۃ الجمع سالبہ وہ منفصلہ ہے جس کے مقدم وتالی کی نسبت کے درمیان عدم تنافی کا حکم لگایا گیا ہو یعنی یہ حکم لگایا گیا ہو کہ مقدم وتالی دونوں کی نسبت ایک ساتھ جمع آسکتی ہیں لیکن مرتفع نہیں ہو سکتیں جیسے لیس اما ان یکون ہذا الانسان ناطقا او جوہرا (ایسا نہیں ہو سکتا کہ یہ انسان یا تو ناطق ہے یا جوہر ہو) اس میں انسان پر ناطق اور جوہر دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ انسان نہ ناطق ہو اور نہ جوہر۔ اس قسم کا نام مانعۃ الجمع اس لئے ہے کہ اس کے مقدم وتالی ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہاں البتہ دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں۔

قولہ[۴] المانعۃ الخلو الخ ــــــ مانعۃ الخلو موجبہ وہ منفصلہ ہے جس کے مقدم وتالی کی نسبت کے درمیان صرف کذب میں تنافی کا حکم لگایا گیا ہو یعنی جس میں یہ حکم لگایا گیا ہو کہ مقدم کی نسبت اور تالی کی نسبت دونوں ایک ساتھ مرتفع نہیں ہو سکیں بلکہ دونوں ایک ساتھ جمع آسکتی ہیں جیسے زید اما ان یکون فی البحر واما ان لا یغرق (زید یا تو

دریا میں ہے یا غرق نہ ہوگا) اس میں دونوں نسبتوں کا ایک ساتھ ارتفاع نہیں ہو سکتا یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ زید دریا میں نہ ہو اور ڈوب رہا ہو۔ ہاں البتہ دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے کہ زید دریا میں ہو اور نہ ڈوب رہا ہو۔ اور جیسے علم نحو میں ہے ہٰذا الفاعل اما معرب او مرفوع (یہ فاعل یا تو معرب ہے یا مرفوع) اس میں بھی معرب و مرفوع کا ایک ساتھ ارتفاع نہیں ہو سکتا یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ فاعل نہ معرب ہو اور نہ مرفوع۔ ہاں البتہ دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے کہ فاعل معرب بھی ہو اور مرفوع بھی۔ اور مانعۃ الخلو سالبہ وہ منفصلہ ہے جس کے مقدم وتالی کی نسبت کے درمیان صرف کذب میں عدم تنافی کا حکم لگایا گیا ہو یعنی جس میں یہ حکم لگایا گیا ہو کہ مقدم وتالی دونوں کی نسبتوں کے صرف مرتفع ہونے میں تنافی نہیں لیکن جمع ہونے میں ہے جیسے لیس اما ان یکون ہٰذا الشیء شجرا او حجرا (ایسا نہیں کہ یہ شی ءیا تو شجر ہے یا حجر) اس میں شی ءواحد سے شجر و حجر دونوں کے مرتفع ہونے میں کوئی تنافی نہیں یعنی دونوں ہی مرتفع ہو سکتے ہیں کہ شیء واحد نہ شجر ہو اور نہ حجر بلکہ مثلاً قلم وکتاب ہو۔ ہاں البتہ دونوں کے جمع ہونے میں تنافی ہے کہ شیء واحد میں شجر بھی جمع ہو اور حجر بھی، ایسا نہیں ہو سکتا۔ اس قسم کا نام مانعۃ الخلو اس لئے ہے کہ اس کے مقدم و تالی میں سے کسی ایک کا خالی ہونا منع ہے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ دونوں جمع آجائیں۔

اَوْصِدْقًا فَقَطْ فَمَانِعَةُ الْجَمْعِ اَوْكِذْبًا فَقَطْ فَمَانِعَةُ الْخُلُوِّ وَكُلٌّ مِّنْهَا عِنَادِيَّةٌ اِنْ كَانَ التَّنَافِيْ لِذَاتَيِ الْجُزْئَيْنِ وَاِلَّا فَاتِّفَاقِيَّةٌ

ترجمہ:۔ یا تنافی وعدم تنافی صرف صدق میں ہو تو مانعۃ الجمع ہے یا صرف کذب میں ہو تو مانعۃ الخلو ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک عنادیہ ہے اگر تنافی دونوں جزء کی ذات میں ہو، ورنہ اتفاقیہ ہے

قولہ اَوْصِدْقًا فَقَطْ۔ ای لا فی الکذب اَوْ مع قطع النظر عن الکذب حتی جاز اَنْ یجتمع النسبتان فی الکذب واَنْ لا یجتمعا ویقال للمعنی الاول مانعۃ الجمع بالمعنی الاخص والثانی مانعۃ الجمع بالمعنی الاعم۔ قولہ اَوْکِذْبًا۔ ای لا فی الصدق اَوْ مع قطع النظر عنہ والاول مانعۃ الخلو بالمعنی الاخص والثانی بالمعنی الاعم۔ قولہ لذاتی الجزئین۔ ای اِنْ کان المنافاۃ بین الطرفین ای المقدم والتالی منافاۃ ناشئۃ عن ذاتیہما فی ای مادۃ تحققا کالمنافاۃ بین الزوجیۃ والفردیۃ لا من خصوص المادۃ کالمنافاۃ بین السواد والکتابۃ فی انسان یکون اسود وغیر کاتب اَوْ یکون کاتبا وغیر اسود فالمنافاۃ

بین طرفی ہذہ المنفصلۃ واقعۃ لالذاتیہما بل بحسب خصوص المادۃ اذ قد یجمع السواد والکتابۃ فی الصدق اوفی الکذب فی مادۃ اُخریٰ فہذہ منفصلۃ حقیقیۃ اتفاقیۃ وتلک منفصلۃ عنادیۃ۔

ترجمہ:۔ یعنی کذب میں نہیں یا کذب سے قطع نظر یہاں تک کہ جائز ہے کذب میں دونوں نسبتیں جمع آئیں یا جمع نہ آئیں، اور معنی اول کو مانعۃ الجمع بالمعنی الاخص اور معنی ثانی کو مانعۃ الجمع بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے۔ یعنی صدق میں نہیں یا صدق سے قطع نظر پہلا قضیہ مانعۃ الخلو بالمعنی الاخص ہے اور دوسرا مانعۃ الخلو بالمعنی الاعم۔ یعنی منافات اگر طرفین یعنی مقدم وتالی کے درمیان ایسی ہو جو ان کی ذات سے پیدا ہوئی ہو (خواہ) اس کا تحقق جس مادہ میں ہو جیسے وہ منافات جو زوجیت وفردیت کے درمیان ہے خصوصیت مادہ سے نہ ہو جیسے وہ منافات جو سواد وکتابت کے درمیان ایسے انسان میں ہو جو اسود وغیر کاتب ہو یا کاتب و غیراسود ہو لہٰذا وہ منافات جو اس منفصلہ کے دونوں طرف کے درمیان واقع ہے ان کی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ مادہ کی خصوصیت کے اعتبار سے کیونکہ کبھی سواد اور کتابت صدق وکذب میں دوسرے مادے میں جمع آتے ہیں لہٰذا یہ منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ ہے اور وہ منفصلہ عنادیہ۔

تشریح:۔ قولہ ای لافی الکذب الخ ـــــ لفظ فقط میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ تنافی کی قید ہو اور دوسرا یہ کہ حکم کی قید ہو۔ پہلی صورت میں معنی یہ ہے کہ مانعۃ الجمع وہ منفصلہ ہے جس میں تنافی کا حکم فقط صدق میں ہو کذب میں نہیں۔ دوسری صورت میں معنی یہ ہے کہ مانعۃ الجمع وہ منفصلہ ہے جس میں تنافی کا حکم فقط صدق میں ہو عام ازیں کہ تنافی فقط صدق میں ہو یا صدق کے ساتھ کذب میں بھی۔ پہلا معنی خاص ہے اس لئے اس کو مانعۃ الجمع بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے اور دوسرا معنی عام ہے اسی لئے اس کو مانعۃ الجمع بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے کیونکہ جہاں پہلا معنی صادق آتا ہے وہاں دوسرا معنی بھی صادق آتا ہے لیکن جہاں دوسرا معنی صادق آتا ہے لازم نہیں کہ پہلا معنی بھی صادق آئے، مثلاً ہذا السنی اما حنفی او شافعی میں دونوں معنی صادق آتے ہیں اس لئے کہ حنفی وشافعی دونوں کا سنی پر ایک ساتھ صادق (جمع) آنے میں تنافی واقع ہے کہ سنی حنفی بھی ہو اور شافعی بھی، ایسا نہیں ہے۔ اور ہذا العدد اما زوج او فرد میں صرف دوسرا معنی صادق آتا ہے پہلا معنی نہیں۔ کیونکہ عدد واحد پر جس طرح زوج وفرد دونوں کے صادق آنے میں تنافی ہے اسی طرح کذب و برطرف ہونے میں بھی تنافی واقع ہے کہ دونوں عدد واحد پر ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے اور نہ ہی ایک ساتھ برطرف ہو سکتے ہیں لہٰذا دوسرا معنی منفصلہ حقیقیہ کو بھی شامل ہے اسی لئے بعض شارحین نے کہا ہے کہ یہاں پر صرف پہلا معنی صحیح ہے دوسرا نہیں، کیونکہ پہلے معنی کی صورت میں اقسام میں تباین باقی رہتا ہے اور دوسرے معنی میں نہیں کہ یہ معنی منفصلہ حقیقیہ کو بھی شامل ہوتا ہے لیکن ظاہر کے اعتبار سے۔ حقیقۃً اب بھی اقسام

میں تباین باقی ہے جیسا کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے قد ترکت ہہنا لخوف الطول۔

قولہ[۱] ای لمنافی الصدق الخ ــــ ماقبل کی طرح یہاں بھی لفظ فقط میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ تنافی کی قید ہو اور دوسرا یہ کہ حکم کی قید ہو۔ پہلی صورت میں معنی یہ ہے کہ مانعۃ الخلو وہ منفصلہ ہے جس میں تنافی کا حکم فقط کذب میں ہو صدق میں نہیں۔ دوسری صورت میں معنی یہ ہے کہ مانعۃ الخلو وہ منفصلہ ہے جس میں تنافی کا حکم فقط کذب میں ہو عام ازیں کہ تنافی فقط کذب میں ہو یا کذب کے ساتھ صدق میں بھی۔ پہلا معنی خاص ہے اسی لئے اس کو مانعۃ الخلو بالمعنی الخاص کہا جاتا ہے۔ اور دوسرا معنی عام ہے اسی لئے اس کو مانعۃ الخلو بالمعنی العام کہا جاتا ہے کیونکہ جہاں پہلا معنی صادق آتا ہے وہاں دوسرا معنی بھی صادق آتا ہے اور جہاں دوسرا معنی صادق آتا ہے پہلا معنی کا صادق آنا ضروری نہیں مثلاً ہذا الفاعل اما معرب او مرفوع میں دونوں معنی صادق ہیں کیونکہ معرب و مرفوع دونوں کا ایک ساتھ فاعل سے مرتفع ہونے میں تنافی واقع ہے کہ فاعل نہ معرب ہو اور نہ مرفوع ایسا نہیں ہے۔ اور ہذا العدد اما زوج او فرد میں دوسرا معنی صادق آتا ہے پہلا معنی نہیں کیونکہ عدد واحد سے جس طرح زوج و فرد دونوں کا ایک ساتھ کذب و مرتفع ہونے میں تنافی ہے اسی طرح صدق و جمع آنے میں بھی تنافی ہے لہذا یہ معنی منفصلہ حقیقیہ کو بھی شامل ہوتا ہے اس لئے عام ہے۔

قولہ[۲] ای ان کانت المنافات الخ ــــ منفصلہ خواہ حقیقیہ ہو یا مانعۃ الجمع یا مانعۃ الخلو ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایک عنادیہ دوسری اتفاقیہ۔ عنادیہ وہ منفصلہ ہے جس کے مقدم و تالی کے درمیان تنافی ذاتی ہو اور تنافی ذاتی وہ ہے جس کی ذات تنافی کا مقتضی ہو اور جس کی ذات تنافی کا مقتضی ہو وہ جس مادے میں بھی ہوگا اس میں تنافی ضرور پائی جائے گی مثلاً منفصلہ حقیقیہ جیسے ہذا العدد اما زوج او فرد میں فرد اور زوج کے درمیان خواہ جس مادے میں بھی ہوں تنافی صدق و کذب دونوں میں پائی جاتی ہے کیونکہ زوج و فرد میں ذاتی طور پر عناد و منافات موجود ہے۔ اور منفصلہ مانعۃ الجمع جیسے ہذا الشی اما ان یکون شجرا او حجرا میں شجر و حجر کے درمیان خواہ جس مادے میں بھی ہوں تنافی صدق میں پائی جاتی ہے۔ اور مثلاً منفصلہ مانعۃ الخلو جیسے ہذا الجسم اما ناطق او جوہر میں ناطق و جوہر کے درمیان خواہ جس مادے میں بھی ہو تنافی کذب میں پائی جاتی ہے۔ اور اتفاقیہ وہ منفصلہ ہے جس کے مقدم و تالی کے درمیان تنافی ذاتی نہ ہو بلکہ اتفاقی طور پر نفاق و عناد پایا جاتا ہو یعنی اس کی ذات تنافی کا مقتضی نہ ہو بلکہ خصوص مادہ کی وجہ سے تنافی پائی جاتی ہو جیسے زید کیلئے اسود اور لا کاتب کے درمیان ذاتی طور پر کوئی تنافی نہیں بلکہ دونوں ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں کیونکہ ممکن ہے زید اسود ہو اور کاتب نہ ہو لیکن اتفاقی طور پر ایسا ہو سکتا ہے کہ زید اسود ہو اور کاتب بھی ہو، لہذا لا کاتب اس کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔

ثم الحکم فی الشرطیۃ ان کان علیٰ جمیع تقادیر المقدم

فكلية أو بعضها مطلقا فجزئية أو معينا فشخصية و الا فمهملة

ترجمہ: پھر قضیہ شرطیہ میں حکم اگر مقدم کی جمیع تقادیر پر ہے تو کلیہ ہے یا مطلق بعض تقادیر پر ہے تو جزئیہ ہے یا بعض معین تقدیر پر ہے تو شخصیہ ہے ورنہ مہملہ ہے۔

قوله ثم الحكم - كما ان الحملية تنقسم الى المحصورة و مهملة و شخصية و طبعية كذالك الشرطية ايضاً سواء كانت متصلة أو منفصلة تنقسم الى المحصورة الكلية و الجزئية و المهملة و الشخصية و لا تعقل الطبعية ههنا۔ قوله على جميع تقادير المقدم كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود۔ قوله فكلية۔ و سورها في المتصلة الموجبة كلما و مهما و متى و ما في معناها و في المنفصلة دائماً و ابداً و نحوهما هذا في الموجبة و اما السالبة مطلقاً فسورها ليس البتة۔ قوله أو بعضها مطلقاً۔ اى بعض غير معين كقولك قد يكون اذا كان الشئ حيواناً كان انساناً۔ قوله فجزئية۔ و سورها في الموجبة متصلة كانت أو منفصلة قد يكون و في السالبة كذلك قد لا يكون۔ قوله فشخصية كقولك ان جئتني اليوم فاكرمتك۔ قوله و الا۔ اى و ان لم يكن الحكم على جميع تقادير المقدم و لا على بعضها بان يسكت عن بيان الكلية و البعضية مطلقاً فمهملة نحو اذا كان الشئ انساناً كان حيواناً۔

ترجمہ: قضیہ حملیہ جس طرح محصورہ و مہملہ و شخصیہ و طبعیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے اسی طرح شرطیہ بھی خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ، محصورہ کلیہ و جزئیہ و مہملہ و شخصیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے اور طبعیہ یہاں پر متصور نہیں ہوتا جیسے ہمارا قول کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود۔ اور کلیہ کے سور متصلہ موجبہ میں لفظ کلما اور مہما اور متی اور جو ان کے معنی میں ہے اور منفصلہ میں لفظ دائما اور ابدا اور ان کی مثل ہیں یہ موجبہ میں اور لیکن مطلق سالبہ میں تو اس کا سور لیس البتہ ہے۔ یعنی بعض غیر معین یعنی جیسے تیرا قول قد یکون اذا کان الشئ حیوانا کان انسانا۔ اور جزئیہ کا سور موجبہ میں خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ قد یکون ہے اور سالبہ میں اسی طرح یعنی خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ قد لا یکون ہے جیسے تیرا قول ان جئتنی الیوم فاکرمتک۔ اور اگر حکم مقدم کی جمیع تقادیر پر نہ ہو اور نہ بعض تقادیر پر اس طریقہ سے کہ کلیت و جزئیت کے بیان سے مطلقاً خاموشی ہو تو مہملہ ہے جیسے اذا کان الشئ انسانا کان حیوانا۔

تشریح: قولہ کما ان الحملیۃ الخ ــــ یعنی جس طرح قضیہ حملیہ (۱) شخصیہ (۲) محصورہ (۳) مہملہ (۴) طبعیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے اسی طرح قضیہ شرطیہ متصلہ ہو یا منفصلہ (۱) شخصیہ (۲) کلیہ (۳) جزئیہ (۴) مہملہ کی طرف منقسم ہوتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ حملیہ کی تقسیم میں (طبعیہ کے علاوہ) اس

کے موضوع کے افراد کا لحاظ کیا جاتا ہے لیکن شرطیہ میں موضوع کے افراد کے بجائے مقدم کی تقادیر یعنی ازمان واحوال کا لحاظ کیا جاتا ہے لہذا قضیہ شرطیہ میں اگر حکم اتصالی یا انفصالی مقدم کے جمیع ازمان واحوال پر ہو تو کلیہ ہے جیسے متصلہ میں کلما کانت الشمس طالعة فالنہار موجود (جب آفتاب طلوع ہوگا تو دن موجود ہوگا) اس میں یہ حکم ہے کہ جس زمانے یا جن احوال واوضاع میں آفتاب طلوع ہوگا تو دن ضرور موجود ہوگا اور جیسے منفصلہ میں دائما اما ان یکون ہذا العدد زوجا واما ان یکون فردا (ہمیشہ یہ عدد یا تو زوج ہوگا یا فرد) اس میں یہ حکم ہے کہ زوجیت وفردیت کے اندر تنافی ان تمام اوضاع واحوال میں ہوگی جن کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے۔ اور اگر قضیہ شرطیہ میں حکم اتصالی یا انفصالی مقدم کی بعض تقادیر یعنی ان احوال وازمان پر ہو کہ جو مقدم کے ساتھ جمع ہوسکتے ہیں تو جزئیہ ہے جیسے متصلہ میں قد یکون اذا کان الشی حیوانا کان انسانا (کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اگر کوئی شی حیوان ہوتی ہے تو انسان ہوتی ہے) اس میں یہ حکم ہے کہ بعض حالتوں میں اگر شیٔ حیوان ہوگی تو انسان بھی ہوگی، اور جیسے منفصلہ میں قد یکون اما ان یکون الشی حیوانا واما ان یکون شجرا (کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شی یا تو حیوان ہے یا شجر) اس میں یہ حکم ہے کہ حیوانیت وشجریت میں تنافی ان بعض اوقات میں ہوگی جن کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے۔ اور اگر قضیہ شرطیہ میں حکم اتصالی یا انفصالی مقدم کے بعض معین حال یا زمان پر ہو تو وہ شخصیہ ہے جیسے متصلہ میں ان جئتنی الیوم اکرمک۔ (اگر آج تو میرے پاس آئے گا تو میں تیری عزت یعنی خاطر مدارات کروں گا) اس میں یہ حکم ہے کہ اگر آج تو مجھ سے ملاقات کرے گا تو عزت کروں گا اس میں آج کی قید لگا کر ایک تقدیر یعنی وقت کو معین کر دیا گیا ہے، اور جیسے منفصلہ میں اما ان تظہر الیوم الشمس واما ان لاتکون مضیئة (یا تو آج آفتاب ظاہر ہوگا یا روشن نہ ہوگا) اس میں یہ حکم ہے کہ آفتاب کے ظاہر ہونے اور روشن نہ ہونے میں تنافی صرف آج کی تقدیر پر ہے روزانہ نہیں) اور اگر قضیہ شرطیہ میں حکم مقدم کے احوال وازمان پر تو ہو لیکن تمام یا بعض احوال وازمان کا کچھ بھی ذکر نہ ہو تو مہملہ ہے جیسے ان کان زید انسانا کان حیوانا (اگر زید انسان ہوگا تو حیوان بھی ہوگا) اس میں یہ مذکور نہیں کہ حیوانیت کا حکم زید کی انسانیت کی تمام حالتوں یا زمانوں میں ہے یا بعض حالتوں یا زمانوں میں۔

قولہ ولا تعقل الطبعیة ہٰہنا ـــــ اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے کہ قضیہ شرطیہ جب حملیہ کی طرح شخصیہ، محصورہ، مہملہ کی طرف منقسم ہوتا ہے تو جائز ہے جس طرح حملیہ طبعیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، اسی طرح شرطیہ بھی طبعیہ کی طرف منقسم ہو۔ جواب یہ کہ شرطیہ میں حکم مقدم کی تقادیر پر ہوتا ہے اور تقادیر بمنزلۂ افراد ہوتی ہیں اور طبعیہ میں حکم افراد پر نہیں بلکہ نفس طبعیت وماہیت پر ہوتا ہے جہاں تقادیر کا تصور وتعقل بھی نہیں ہوتا، لہذا شرطیہ طبعیہ کی طرف منقسم نہیں ہوگا اور جب طبعیہ کی طرف منقسم نہیں تو مہملہ قدمائیہ کی طرف بھی بدرجہ اولیٰ منقسم نہیں ہوگا کیونکہ مہملہ قدمائیہ میں حکم ایسی ماہیت

پر ہوتا ہے جس میں عموم و خصوص سے بھی قطع نظر کیا جاتا ہے

بتقدیر[۳] انہ علی جمیع التقادیر ـــــ تقادیر سے مراد وہ احوال و ازمان ہیں جو مقدم کو ہر صورت میں لازم و عارض ہوں اگرچہ وہ بذاتہا محال ہی کیوں نہ ہوں مثلاً کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود میں وجود نہار کا حکم آفتاب کے طلوع کے جمیع احوال و ازمان کے اعتبار سے ہے یعنی آفتاب کا طلوع چاہے جس حال یا جس زمان میں ہو، حال وجود زید یا حال عدم زید میں یا وقت اکل زید یا شرب زید میں بہر صورت وجود نہار اس کو لازم ہے اور جیسے کلما کان زید انسانا کان حیوانا میں حیوانیت کا حکم زید کے انسان ہونے کی جمیع تقادیر پر ہے یعنی زید جس حال یا جس زمان اور جس مکان میں انسان ہوگا بہر صورت اس کو حیوانیت لازم ہے، اور جیسے کلما کان زید فرسا کان صاہلا میں صاہلیت کا حکم زید کے فرسیت کی جمیع تقادیر پر ہے کہ زید جس حال میں بھی فرس ہوگا اس کا صاہل ہونا ضروری ہے اگرچہ زید کا فرس ہونا محال ہے۔

قولہ[۴] سورہا فی المتصلۃ الخ ـــــ یعنی کلیہ کا سور متصلہ موجبہ میں کلما، مہما، متیٰ اور جو اس کے معنیٰ میں ہو جیسے کلما، مہما، متیٰ کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودا۔ اور کلیہ کا سور منفصلہ موجبہ میں دائما ابدا اس کے علاوہ لامحالۃ، قدیما وغیرہ بھی آتے ہیں جیسے دائما ابدا اما ان یکون ہذا العدد زوجا او فردا۔ اور کلیہ کا سور متصلہ سالبہ اور منفصلہ سالبہ میں لیس البتۃ ہے متصلہ کی مثال یہ ہے لیس البتۃ اذا کانت الشمس طالعۃ کان اللیل موجودا۔ اور منفصلہ کی مثال یہ ہے لیس البتۃ اما ان تکون الشمس طالعۃ واما ان یکون النہار موجودا۔

قولہ[۵] ای بعض غیر معین الخ ـــــ لفظ غیر معین کو اضافہ کر کے اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ مصنف کے قول مطلقا میں اطلاق سے مراد تعیین کا غیر ہے جیسا کہ ان کا آنے والا قول معینا اس پر دال ہے۔ حاصل یہ کہ شرطیہ میں حکم اگر مقدم کی بعض غیر معین تقدیر پر ہے تو جزئیہ ہے جیسے قد یکون اذا کان الشئی حیوانا کان انسانا میں انسانیت کا حکم شئی کی بعض غیر معین تقدیر پر ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اگر کوئی شئی حیوان ہوتی ہے تو انسان ہوتی ہے۔

قولہ[۶] وسورہا فی الموجبۃ الخ ـــــ یعنی جزئیہ کا سور متصلہ موجبہ اور منفصلہ موجبہ میں قد یکون ہے متصلہ موجبہ کی مثال یہ ہے قد یکون اذا کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودا۔ اور منفصلہ موجبہ کی مثال یہ ہے قد یکون اما ان تکون الشمس طالعۃ او یکون اللیل موجودا۔ اور جزئیہ کا سور متصلہ سالبہ اور منفصلہ سالبہ میں قد لا یکون ہے۔ متصلہ سالبہ کی مثال یہ ہے قد لا یکون اذا کانت الشمس طالعۃ کان اللیل موجودا۔ اور منفصلہ سالبہ کی مثال یہ ہے قد لا یکون اما ان تکون الشمس طالعۃ واما ان یکون النہار موجودا۔ واضح ہو کہ متصلہ مہملہ پر لفظ لو، ان، اذا داخل ہوتے ہیں جیسے اذا کان الشئی انسانا کان حیوانا اور

منفصلہ مہملہ پر لفظ اِمّا، اَو داخل ہوتے ہیں جیسے اما ان یکون ہٰذا الشی وحیوانا او حجرا۔

وَطرفا الشرطیۃِ فی الاَصلِ قضیتَان حملیتَانِ اَوْ متصلتان اَوْ منفصلتَان اَوْ مختلفتَان الاَّ انہما خرجَتا بزیادۃِ الاتصَالِ والانفصَالِ عن التّمامِ

ترجمہ:۔ اور قضیہ شرطیہ کے دونوں طرف اصل میں دو قضیے حملیہ ہیں یا دو شرطیہ متصلہ ہیں دو منفصلہ یا دو مختلف قضیے ہیں مگر دونوں ادات اتصال و انفصال کے زیادہ ہونے سے قضیہ تما[م] ہونے سے خارج ہوجاتے ہیں۔

قولہ فی الاصل۔ اَیْ قبلَ دخولِ اداۃ الاتصالِ والانفصالِ علیہما۔ قولہ حملیتان۔ کقولنا ا[ن] کانت الشمس طالعۃ فالنہارُ موجودٌ فانّ طرفیہما وہما الشمس طالعۃ والنہار موجود قضیتان حملیتان۔ قول[ہ] او متصلتان۔ کقولنا کلما اِن کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود فکلما لم یکن النہار موجودًا لم یکن الشمس طالع[ۃ] فاِنّ طرفیہا وہما قولنا اِن کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود وقولنا کلما لم یکن النہار موجودًا لم یکن الشمس طالع[ۃ] قضیتانِ متصلتانِ۔ قولہ او منفصلتان۔ کقولنا کلما کان دائمًا اِمّا ان یکون العدد زوجًا او فردًا فدائمًا اِمّا ان یکون العدد منقسمًا بمتساویین اَوْ غیر منقسم بہما۔ قولہ او مختلفتان۔ بِاَن یکون احدُ الطرفین حملیۃً و الآخر متصلۃً اَوْ احدہما حملیۃً والآخر متصلۃً اَوْ احدہما متصلۃٌ والآخر منفصلۃٌ فالاقسام ستۃٌ وعلیک باستخراجِ ما ترکناہُ من الامثلۃِ۔ قولہ عن التمام۔ اَیْ عن اَن یصح السکوتُ علیہما ویحتمل الصدقُ والکذبُ مثلاً قولنا الشمس طالعۃ مرکبٌ تامٌ خبریٌ محتملٌ للصدقِ والکذبِ لانعنی بالقضیۃ الا ہٰذہٖ فاذا ادخلت علیہ ادا[ۃ] الاتصال مثلاً قلت اِن کانت الشمس طالعۃً لم یصح حینئذٍ اَن یسکت علیہ ولم یحتمل الصدق والکذب بل احتجت الیٰ ان تضم الیہ قولک فالنہار موجودٌ۔

ترجمہ:۔ یعنی طرفین پر ادات اتصال و انفصال داخل ہونے سے پہلے۔ جیسے ہمارا قول ان کان[ت] الشمس طالعۃ فالنہار موجود اس لئے کہ ان کے طرفین اور وہ الشمس طالعۃ اور النہار موجود دو قضیہ حملیہ ہیں جیسے ہمارا قول کلما ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود فکلما لم یکن النہار موجودا لم تکن الشمس طالعۃ اس لئے کہ ان کے طرفین اور وہ ہمارے قول ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود اور ہمارے قول کلما لم یکن النہا[ر]

موجوداً لم تکن الشمس طالعۃ دو قضیہ متصلہ ہیں۔ جیسے ہمارا قول کلما کان دائما اما ان یکون العدد زوجا او فردا فدائما اما ان یکون العدد منقسما بمتساویین او غیر منقسم بہما۔ اس طریقہ سے کہ طرفین میں سے ایک حملیہ ہو اور دوسرا متصلہ یا ان میں سے ایک حملیہ ہو اور دوسرا منفصلہ یا ان میں سے ایک متصلہ ہو اور دوسرا منفصلہ۔ لہذا شرطیہ کی چھ قسمیں ہوئیں اور آپ پر ان مثالوں کا استخراج لازم ہے جن کو ہم نے چھوڑ دیا ہے۔ یعنی اس سے جس پر سکوت صحیح ہو اور صدق وکذب کا احتمال رکھے مثلاً ہمارا قول الشمس طالعۃ مرکب تام خبری ہے جو صدق وکذب کا محتمل ہے اور قضیہ سے مراد ہم یہی لیتے ہیں تو جب آپ اس پر ادات اتصال داخل کریں گے اور ان کانت الشمس طالعۃ کہیں گے تو اس وقت خاموش رہنا صحیح نہ ہوگا اور نہ صدق وکذب کا محتمل ہوگا بلکہ اس امر کا محتاج ہوگا کہ اس کی طرف اپنا قول فالنہار موجود ملایا جائے۔

تشریح:۔ قولہ ای قبل دخول الخ ـــــ یعنی قضیہ شرطیہ خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ اس کے دونوں طرف (مقدم وتالی جن سے شرطیہ بنتا ہے) پہلے جدا جدا دو قضیے ہوتے ہیں لیکن جب ان پر حرف شرط وجزا داخل کئے جاتے ہیں تو وہ قضیہ ہونے سے خارج ہو جاتے ہیں مثلاً الشمس طالعۃ قضیہ ہے جس کے اندر نسبت تامہ اور حکم موجود ہے یہی حال النہار موجود کا ہے لیکن جب ان پر حرف شرط وجزا مثلاً ان اور فا داخل کر کے یہ کہا جائے ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود تو اب نہ الشمس طالعۃ قضیہ رہتا ہے اور نہ النہار موجود، لہذا جب قضیہ شرطیہ دو قضیوں سے مرکب ہے تو اس کی ترکیب کے اعتبار سے قضیہ شرطیہ کی پندرہ قسمیں ہو جائیں گی نو قسمیں شرطیہ متصلہ کی ہوں گی اور چھ قسمیں شرطیہ منفصلہ کی۔ اس لئے کہ دونوں قضیے عام ہیں آیا (۱) دونوں حملیہ ہیں (۲) یا دونوں متصلہ ہیں (۳) یا دونوں منفصلہ ہیں (۴) یا دونوں مختلف ہیں یعنی پہلا قضیہ حملیہ ہے اور دوسرا متصلہ (۵) یا پہلا قضیہ حملیہ ہے اور دوسرا منفصلہ (۶) یا پہلا قضیہ متصلہ ہے اور دوسرا منفصلہ۔ لہذا ان چھوں صورتوں پر اگر حرف انفصال مثلاً اما اور او داخل کئے جائیں تو شرطیہ منفصلہ کی چھ قسمیں ہو جائیں گی اور اگر حرف اتصال مثلاً ان اور فا داخل کئے جائیں تو شرطیہ متصلہ کی چھ قسمیں ہو جائیں گی لیکن جب اخیر کی تین صورتوں میں تقدیم وتاخیر کا لحاظ کیا جائے یعنی (۱) حملیہ کو دوسرا قضیہ اور متصلہ کو پہلا (۲) حملیہ کو دوسرا قضیہ اور منفصلہ کو پہلا (۳) متصلہ کو دوسرا قضیہ اور منفصلہ کو پہلا کیا جائے تو شرطیہ متصلہ کی تین قسمیں اور بھی پیدا ہو جائیں گی۔ لہذا شرطیہ متصلہ کی کل نو قسمیں ہو جائیں گی۔ لیکن اس تقدیم وتاخیر کا لحاظ صرف شرطیہ متصلہ میں ہوگا شرطیہ منفصلہ میں نہیں، اس لئے کہ شرطیہ متصلہ کے مقدم وتالی مفہوم کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں کیونکہ اس کا مقدم ملزوم ہوتا ہے اور تالی لازم اور جائز ہے مقدم تالی کا صرف ملزوم ہو اور اس کا لازم نہ ہو۔ اور شرطیہ منفصلہ میں ایسا نہیں ہوتا کیونکہ [illegible] مرتبے کوئی تمایز نہیں ہوتا اس لئے کہ اس کا مقدم معاند ہوتا ہے اور تالی معاند اور معاند ہونا از باب مفاعلت ہے جو مشارکت پر دال

ہے لہٰذا ہر ایک معاند معاند ہوگا پس تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق نہ ہوگا۔ برخلاف شرطیہ متصلہ کہ اس میں فرق پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ جو ملزوم ہوتا ہے وہ بعد کو لازم ہو جاتا ہے اور جو لازم ہوتا ہے وہ بعد کو ملزوم ہو جاتا ہے اس لئے اس میں مزید تین قسمیں پیدا ہو کر کل نو قسمیں ہو جائیں گی اور وہ یہ ہیں (۱) دو قضیہ حملیہ سے مرکب ہو (۲) دو قضیہ متصلہ سے مرکب ہو (۳) دو قضیہ منفصلہ سے مرکب ہو، ان تینوں قسموں کی مثالیں شرح میں مذکور ہیں (۴) پہلا قضیہ حملیہ اور دوسرا متصلہ سے مرکب ہو جیسے ان کان طلوع الشمس علۃ لوجود النہار فکلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود۔ (۵) پہلا قضیہ متصلہ اور دوسرا حملیہ سے مرکب ہو جیسے ان کان کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود فطلوع الشمس ملزوم لوجود النہار (۶) پہلا قضیہ حملیہ اور دوسرا منفصلہ سے مرکب ہو جیسے ان کان ہذا عددا فہو دائما اما ان یکون زوجا او فردا (۷) پہلا قضیہ منفصلہ اور دوسرا حملیہ سے مرکب ہو جیسے کلما کان ہذا اما زوجا او فردا کان ہذا عددا (۸) پہلا قضیہ متصلہ اور دوسرا منفصلہ سے مرکب ہو جیسے ان کان کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود فدائما اما ان یکون الشمس طالعۃ واما ان لا یکون النہار موجودا (۹) پہلا قضیہ منفصلہ اور دوسرا متصلہ سے مرکب ہو جیسے کلما کان دائما اما ان یکون الشمس طالعۃ واما ان لا یکون النہار موجودا فکلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود۔ اور شرطیہ منفصلہ کی چھ قسمیں یہ ہیں (۱) دو قضیہ حملیہ سے مرکب ہو جیسے دائما اما ان یکون ہذا العدد زوجا او فردا (۲) دو قضیہ متصلہ سے مرکب ہو جیسے دائما اما ان یکون ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود واما ان یکون ان کانت الشمس طالعۃ لم یکن النہار موجودا (۳) دو قضیہ منفصلہ سے مرکب ہو جیسے دائما اما ان یکون ہذا العدد زوجا او فردا اما ان یکون ہذا العدد لا زوجا ولا فردا (۴) پہلا قضیہ حملیہ اور دوسرا متصلہ سے مرکب ہو جیسے دائما اما ان لا یکون طلوع الشمس علۃ لوجود النہار واما ان لا یکون کلما کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودا (۵) پہلا قضیہ حملیہ اور دوسرا منفصلہ سے مرکب ہو جیسے دائما اما ان یکون ہذا الشیء لیس بعدد واما ان یکون اما زوجا او فردا (۶) پہلا قضیہ متصلہ اور دوسرا منفصلہ سے مرکب ہو جیسے دائما اما ان یکون کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود واما ان تکون الشمس طالعۃ واما ان یکون النہار موجودا۔

قولہ اى من ان يصح الخ ـــــ یعنی قضیہ شرطیہ کے دونوں طرف پہلے علیحدہ علیحدہ دو قضیے ہوتے ہیں جو صدق وکذب کا محتمل اور ان پر سکوت صحیح ہوتا ہے لیکن جب ان پر حرف شرط و جزا داخل کئے جائیں تو قضیے ہونے سے نکل جاتے ہیں اور نہ ان پر سکوت صحیح ہوتا ہے اور نہ وہ صدق وکذب کا محتمل رہتا ہے جیسا کہ گذرا مثلاً الشمس طالعۃ قضیہ حملیہ ہے جو صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہے اور اس پر سکوت بھی صحیح ہوتا ہے لیکن جب اس پر حرف شرط داخل کر کے ان کانت الشمس طالعۃ کہا جائے تو قضیہ ہونے سے خارج ہو جاتا ہے اور دوسرے قضیہ کا محتاج ہو جاتا ہے تاکہ اس پر سکوت صحیح ہو سکے، تو اس کے ساتھ فالنہار موجود ملایا جاتا ہے۔ لیکن جب اس سے حرف شرط و جزا ساقط کر دئے جائیں اور دونوں طرف کو علیحدہ کر دیا جائے تو دونوں طرف

پھر قضیے ہو جاتے ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ مصنف علیہ الرحمہ کا خیال ہے کہ قضیے ہو جاتے ہیں جیسا کہ ان کی بعض کتابوں سے مستفاد ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اطراف شرطیہ کا قضیہ نہ ہونا مانع یعنی حرف شرط و جزا کے داخل ہونے کی وجہ سے تھا لیکن جب وہ ساقط کر دیئے گئے تو اطراف کا قضیہ ہونا لوٹ آیا۔ لیکن محقق سید شریف ان کے مخالف ہیں ان کا کہنا ہے کہ حرف شرط و جزا کے ساقط ہو جانے سے اطراف شرطیہ کا قضیہ ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ وجود شئی کیلئے صرف رفع موانع کا ہونا کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ وجود شئی کا مقتضی ہونا بھی ضروری ہے اسی کے قائل علامہ محب اللہ بہاری بھی ہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ حرف شرط و جزا کے دخول سے پہلے بھی اطراف شرطیہ کا قضیہ ہونا لازم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے وہ مفرد ہوں۔

فصل اَلتَّنَاقُضُ اِخْتِلَافُ الْقَضِيَّتَيْنِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ لِذَاتِهٖ مِنْ صِدْقِ كُلٍّ كِذْبُ الْاُخْرٰى اَوْ بِالْعَكْسِ

ترجمہ۔ تناقض دو قضیوں کا اس حیثیت سے مختلف ہونا ہے کہ ہر ایک کے صدق سے دوسرے کا کذب لذاتہ لازم آئے یا برعکس یعنی ہر ایک کے کذب سے دوسرے کا صدق لذاتہ لازم آئے۔

قوله اختلاف القضيتين۔ قيد بالقضيتين دون الشيئين إما لان التناقض لا يكون بين المفردات على ما قيل إما لان الكلام في تناقض القضايا۔ قوله بحيث يلزم لذاته۔ خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين فانهما قد تصدقان معاً نحو بعض الحيوان انسان وبعضه ليس بانسان فلم يتحقق التناقض بين الجزئيتين۔ قوله او بالعكس۔ اى يلزم من كذب كل من القضيتين صدق الاخرى خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين فانهما قد تكذبان معاً نحو لاشيء من الحيوان بانسان وكل حيوان انسان فلا يتحقق التناقض بين الكليتين ايضاً فقد علم ان القضيتين لو كانتا محصورتين يجب اختلافهما في الكم كما سيصرح المصنف به ايضاً

ترجمہ:۔ اختلاف کو قضیتین کے ساتھ مقید کیا گیا شیئین کے ساتھ نہیں، آیا اس لئے کہ تناقض اس مسلک پر جو کہا گیا کہ مفردات کے درمیان نہیں ہوتا، اور یا اس لئے کہ کلام قضیوں کے تناقض کے بیان میں ہے۔ اس قید سے وہ اختلاف نکل گیا جو موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے درمیان واقع ہے کیونکہ وہ دونوں بھی صادق ہوتے ہیں جیسے بعض الحیوان انسان و بعض الحیوان لیس بانسان لہٰذا ان کے درمیان تناقض متحقق نہ ہوگا۔ یعنی قضیتین میں سے ہر ایک کے کذب

سے دوسرے کا صدق لازم آئے گا۔ اس قید سے وہ اختلاف خارج ہوگیا جو موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے درمیان واقع ہے کیونکہ دونوں کبھی ایک ساتھ کاذب ہوتے ہیں جیسے لاشیٔ من الحیوان بانسان وکل حیوان انسان لہٰذا دو کلیوں کے درمیان بھی تناقض متحقق نہیں ہوگا تو جان لیا گیا کہ دونوں قضیے اگر محصورہ ہوں تو کم کا مختلف ہونا ضروری ہے جیسا کہ مصنف بھی اس کو عنقریب صراحۃً بیان فرمائیں گے۔

تشریح:۔ بیانہ اختلاف القضیتین ۔۔۔ قضیہ اور اس کے اقسام اولیہ وثانویہ وغیرہ سے فراغت کے بعد ایسے احکام کو بیان کیا جاتا ہے اور اس کے احکام میں سے تناقض کو چونکہ زیادہ اہمیت حاصل اس لئے اس کو پہلے بیان کیا جاتا ہے کہ تناقض دو قضیوں کا ایجاب وسلب میں اس طرح مختلف ہونا ہے کہ ہر ایک صدق دوسرے کے کذب کو، اور ہر ایک کا کذب دوسرے کے صدق کو لذاتہٖ لازم آئے جیسے زید قائم و زید لیس بقائم میں تناقض واقع ہے اور ان میں سے ہر ایک قضیہ دوسرے قضیہ کی نقیض ہے۔ تعریف میں "اختلاف" بمنزلہٗ جنس ہے جو دو قضیوں اور دو مفردوں (زمین وآسمان) کے اختلاف اور ایک قضیہ اور دوسرے مفرد مثلاً زید قائم اور خالد کے اختلاف کو شامل ہے۔ اور "قضیتین" بمنزلہٗ فصل بعید ہے جو قضیوں کے علاوہ باقی امور کے اختلاف کو خارج کرتی ہے۔ اور "بحیث یلزم" بھی بمنزلہٗ فصل بعید ہے جو دو قضیوں کے اس اختلاف کو خارج کر دیتا ہے جو ایجاب وسلب میں ہوتا ہے لیکن ایک قضیہ کا صدق دوسرے کے کذب کو لازم نہیں کرتا ہے جیسے زید مومن و زید لیس بکافر کے درمیان ایجاب وسلب میں اختلاف تو ہے لیکن ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو لازم نہیں کرتا۔ اور "لذاتہٖ" بمنزلہٗ فصل قریب ہے جو اس اختلاف کو خارج کر دیتا ہے جو امر خارج اور خصوصیت مادہ کے واسطہ سے ہوتا ہے، امر خارج کے واسطہ سے مثلاً ایک قضیہ موجبہ ہو اور دوسرا وہ قضیہ سالبہ جو اس کا لازم مساوی ہو جیسے زید انسان اور زید لیس بناطق کے درمیان اختلاف ہے کہ ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو لازم کرتا ہے لیکن لذاتہٖ نہیں بلکہ اس واسطہ سے کہ زید انسان بمنزلہٗ زید ناطق ہے یا زید لیس بناطق بمنزلہٗ زید لیس بانسان ہے لیکن خصوصیت مادہ کے واسطے سے مثلاً کل انسان حیوان و لاشیٔ من الانسان بحیوان کے درمیان اختلاف ہے کہ ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو لازم کرتا ہے لیکن یہ خصوصیت مادہ کی وجہ سے اس لئے کہ وہ دو قضیے جو دونوں کلیہ ہوں ان میں سے ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو لازم نہیں کرتا۔ اور لذاتہٖ کی خبر مجرور کا مرجع صدق ہے اختلاف نہیں جیسا کہ شارح مطالع نے بیان کیا ہے اس لئے کہ اس عبارت میں مقتضی صدق ہے اور اقتضاء اسی صدق کی صفت ہے اختلاف کی نہیں۔ واضح ہو کہ تناقض باب تفاعل کا مصدر ہے جس کا مادہ نقض ہے اور نقض کے معنی توڑنے کے ہیں اور ہر نقیض چونکہ اپنی نقیض کے حکم کو توڑتی اور باطل کرتی ہے اس لئے اس کو نقیض کہا جاتا ہے اور دونوں کی نسبت کو تناقض۔

قولہ قید بالقضیتین الخ ۔۔۔ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ مصنف نے اختلاف کو قضیہ کے ساتھ خاص کیا ہے اس کو مطلق شیٔ کے ساتھ عام نہیں رکھا حالانکہ اس میں فائدہ بھی ہے اور وہ یہ کہ تعریف

مفردات کو بھی شامل ہو جاتی ہے کیونکہ شیٔ کا اطلاق جس طرح قضیہ پر ہوتا ہے اسی طرح مفرد پر بھی۔ جواب یہ کہ تناقض چونکہ صرف قضایا میں ہوتا ہے مفردات میں نہیں، اس لئے اختلاف کو قضیہ کے ساتھ خاص کیا گیا۔ اور اس لئے بھی کہ تناقض اگر مفردات میں بھی واقع ہو تو کلام چونکہ قضایا کے تناقض میں ہے اس لئے اختلاف کو عام نہیں رکھا گیا۔

قولہ[۴] علی ما قیل ـــــ قیل کلمہ تمریض ہے جو حکم کے ضعف کی طرف اشارہ کرتا ہے لہذا اگر اس کا تعلق نفی کے ساتھ ہے تو معنی یہ ہوگا کہ تناقض کو صرف قضایا کے ساتھ خاص کرنا اور مفردات میں اس کی نفی کرنا ضعیف ہے کیونکہ تناقض مفردات میں بھی واقع ہوتا ہے۔ اور اگر اس کا تعلق منفی کے ساتھ ہو تو معنی یہ ہوگا کہ تناقض کا مفردات میں جاری ہونا ضعیف ہے اس لئے کہ تناقض کہتے ہیں دو شی ٔ کا اس طرح ہونا کہ ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو لازم آئے اور یہ اس وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ ان کے درمیان نسبت کا اعتبار کیا گیا ہو اور نسبت کا اعتبار صرف قضایا میں ہوتا ہے مفردات میں نہیں۔

قولہ[۵] خرج بہذا القید الخ ـــــ یہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ تعریف میں لزوم کی قید کو کیوں بیان کیا گیا؟ جواب یہ کہ تاکہ اس سے وہ اختلاف خارج ہو جائے جو دو جزئیہ کے درمیان ایجاب و سلب میں ہوتا ہے اس لئے کہ اس میں ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو لازم نہیں کرتا بلکہ کبھی دونوں ہی صادق ہوتے ہیں جیسے بعض الحیوان انسان و بعض الحیوان لیس بانسان دو جزئیہ ہیں جن کے درمیان ایجاب و سلب میں اختلاف ہے لیکن دونوں صادق ہیں، اسی طرح اس قید سے وہ اختلاف بھی خارج ہو گیا جو لذاتہ نہیں بلکہ امر مساوی کے واسطے سے ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو چاہتا ہے جیسے زید انسان کا صدق زید لیس بناطق کے کذب کو چاہتا ہے لیکن لذاتہ نہیں بلکہ امر مساوی کے واسطہ سے، کہ ناطق، انسان کا مساوی ہے کیونکہ ناطق کی نفی سے انسان کی نفی لازم آتی ہے۔ اسی طرح اس قید سے وہ اختلاف بھی خارج ہو گیا جو خصوصیت مادہ کی وجہ سے ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو لازم کرتا ہے جیسا کہ گزرا۔

قولہ[۶] ای یلزم من الخ ـــــ یہ بھی اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ تعریف میں بالعکس کی قید کے بیان کرنے میں کیا فائدہ ہے؟ جواب یہ کہ تاکہ اس سے وہ اختلاف خارج ہو جائے جو دو کلیہ کے درمیان ایجاب و سلب میں واقع ہوتا ہے اس لئے کہ اس میں ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو لازم نہیں کرتا بلکہ کبھی دونوں کاذب ہوتے ہیں جیسے لا شیٔ من الحیوان بانسان و کل حیوان انسان دو کلیہ ہیں جن کے درمیان ایجاب و سلب میں اختلاف ہے لیکن دونوں ہی کاذب ہیں۔ یا در ہے کہ بالعکس سے جو مراد ہے اس پر قول مذکور یعنی صدق کل کذب الاخری دلالت کرتا ہے لیکن بالالتزام۔ اور دلالت التزامی تعریفات میں متروک ہے اس لئے بالعکس کو صراحتہً بیان کیا گیا۔

قولہ فقد علم ان الخ ـــــ یعنی بیان مذکور (کہ اگر دونوں نقیضین جزئیہ ہوں تو کبھی دونوں صادق ہوتے ہیں۔ اور اگر دونوں کلیہ ہوں تو کبھی دونوں کاذب ہوتے ہیں) سے معلوم ہو گیا کہ اگر دونوں قضیے محصورہ ہوں تو ان کے درمیان کمیت میں اختلاف ضروری ہے تا کہ ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو لازم ہو۔ لہٰذا اگر اصل قضیہ جزئیہ ہے تو اس کی نقیض کلیہ آئے گی جیسے مثال مذکور میں اصل قضیہ بعض الحیوان انسان جزئیہ ہے لہٰذا جب اس کی نقیض کلیہ لاشی من الحیوان بانسان لائی جائے گی تو تناقض متحقق ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اصل قضیہ کلیہ ہے تو اس کی نقیض جزئیہ آئے گی جیسے مثال مذکور میں اصل قضیہ لاشی من الحیوان بانسان کلیہ ہے لہٰذا جب اس کی نقیض جزئیہ بعض الحیوان انسان لائی جائے گی تو تناقض ثابت ہو جائے گا۔

ولابدّ من الاختلاف فی الکم والکیف والجھۃ والاتحاد فیما عداھا

ترجمہ:ـــ اور کم وکیف وجہت میں اختلاف اور ان کے علاوہ میں اتحاد ضروری ہے۔

قولہ ولابد من الاختلاف۔ ای یشترط فی التناقض ان یکون احدی القضیتین موجبۃ والاخری سالبۃ ضرورۃ ان الموجبتین وکذا السالبتین قد تجتمعان فی الصدق والکذب معاً ثم ان کان القضیتان محصورتین یجب اختلافھما فی الکم ایضاً کما مر ثم ان کانتا موجھتین یجب اختلافھما فی الجھۃ فان الضرورتین قد تکذبان معاً نحو لاشی من الانسان بکاتب بالضرورۃ وکل انسان کاتب بالضرورۃ والممکنتین قد تصدقان معاً کقولنا کل انسان کاتب بالامکان العام ولاشی من الانسان بکاتب بالامکان العام۔ قولہ والاتحاد فیما عداھا۔ ای یشترط فی التناقض اتحاد القضیتین فیما عدا الامور الثلثۃ المذکورۃ اعنی الکم والکیف والجہۃ وقد ضبطوا ہذا الاتحاد فی ضمن الاتحاد فی امور الثمانیۃ قال قائلھم قطعہ۔ در تناقض ہشت وحدت شرط دان ٭ وحدت موضوع ومحمول ومکان۔ وحدت شرط واضافت جزء وکل ٭ قوت وفعل ست در آخر زمان۔

ترجمہ:ـــ تناقض میں یہ شرط قرار دی جاتی ہے کہ دو قضیوں میں سے ایک موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ کیونکہ بدیہی ہے کہ دو موجبہ اور دو سالبہ کبھی صدق وکذب میں ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں پھر اگر دونوں قضیے محصورہ ہوں تو کم میں مختلف ہونا ضروری ہے جیسا کہ گذرا پھر اگر دونوں موجہہ ہوں تو جہت میں مختلف ہونا ضروری ہے اس لئے کہ دو ضروریہ مطلقہ کبھی ایک ساتھ کاذب ہوتے ہیں جیسے لاشی من الانسان بکاتب بالضرورۃ وکل انسان کاتب بالضرورۃ اور دو ممکنہ عامہ ایک ساتھ صادق ہوتے ہیں جیسے ہمارا قول کل انسان کاتب بالامکان العام ولاشی م

من الانسان بکاتب بالامکان العام۔ یعنی تناقض میں امور ثلاثہ یعنی کم وکیف وجہت کے علاوہ میں قضیتین کا متحد ہونا شرط قرار دی جاتی ہے۔ اور اس اتحاد کو مناطقہ نے امور ثمانیہ کے اتحاد کے ضمن میں منحصر کیا ہے۔ مناطقہ میں سے ایک قائل نے کہا ہے کہ تناقض میں تم آٹھ وحدتوں کو شرط مانو۔ ایک وحدت موضوع اور دوسری وحدت محمول اور تیسری وحدت مکان اور چوتھی وحدت شرط اور پانچویں وحدت اضافت، چھٹی وحدت جزو وکل، ساتویں وحدت قوت وفعل، اخیر میں آٹھویں وحدت زمان ہے۔

تشریح:۔ قولہ ای یشترط فی التناقض ان یکون الخ ـــــ یعنی تناقض کے تحقق کیلئے تین امور کا ہونا ضروری ہے (۱) دو قضیوں میں سے ایک موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ اس لئے کہ اگر دونوں موجبہ ہوں تو کبھی دونوں صادق ہونگے جیسے کل انسان حیوان اور بعض الانسان حیوان میں دو قضیے صادق ہیں اسی طرح اگر دونوں سالبہ ہوں تو کبھی دونوں کاذب ہوں گے جیسے لاشیٔ من الانسان بحیوان اور بعض الانسان لیس بحیوان میں دونوں قضیے کاذب ہیں حالانکہ تناقض میں ایک قضیہ صادق ہوتا ہے اور دوسرا کاذب (۲) اگر دونوں قضیے محصورہ ہوں تو ایک جزئیہ ہو اور دوسرا کلیہ اس لئے کہ اگر دونوں جزئیہ ہوں تو کبھی دونوں صادق ہوتے ہیں اور اگر دونوں کلیہ ہوں تو کبھی دونوں کاذب ہوتے ہیں لیکن یہ صرف اس مادے میں ہوتے ہیں جس کا موضوع محمول سے عام ہو جیسا کہ اوپر کی مثالوں سے ظاہر ہے (۳) اگر دونوں قضیے موجہہ ہوں تو اس میں بھی اختلاف ضروری ہے مثلاً اگر ایک قضیہ ضروریہ مطلقہ ہو تو دوسرا ممکنہ عامہ ہو کیونکہ اگر دونوں ضروریہ مطلقہ ہوں تو کبھی دونوں کاذب ہوں گے جیسے کل انسان کاتب بالضرورۃ ولاشیٔ من الانسان بکاتب بالضرورۃ دونوں قضیے کاذب ہیں کیونکہ انسان کے ہر ہر فرد کیلئے وصف کتابت کو ہمیشہ کیلئے ثابت کرنا اسی طرح اس سے ہمیشہ کیلئے نفی کرنا باطل ہے اسی طرح اگر دونوں قضیے ممکنہ عامہ ہوں تو کبھی دونوں صادق ہونگے جیسے کل انسان کاتب بالامکان العام ولاشیٔ من الانسان بکاتب بالامکان العام میں دونوں قضیے صادق ہیں جیسا کہ ممکنہ عامہ کی تعریف سے ظاہر ہے۔ واضح ہو کہ شرح میں صرف تیسری شرط کی مثال بیان کی گئی۔ پہلی اور دوسری شرط اس لئے نہیں کہ ان کی مثال ابھی گذر چکی، تیسری شرط کی نہیں اور لابد کی تفسیر یشترط سے بیان کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ لابد کا استعمال جس طرح رکن (داخل شیٔ) کیلئے ہوتا ہے اسی طرح شرط (خارج شیٔ) کیلئے بھی ہوتا ہے اور یہاں پر اس کا استعمال شرط کیلئے ہوا ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ اس کو تعریف کے بعد بیان کیا گیا ہے۔ یاد رہے کہ پہلی شرط یعنی ایجاب وسلب میں اختلاف تناقض کی تمام انواع میں ضروری ہے اور دوسری شرط یعنی کلیت وجزئیت میں اختلاف صرف بعض انواع میں ضروری ہے۔ اسی طرح تیسری شرط یعنی جہت میں اختلاف اس سے بھی بعض انواع میں ضروری ہے۔ اسی وجہ سے شرط اول کو سب سے پہلے اور شرط ثانی کو اس کے بعد اور شرط ثالث کو سب سے اخیر میں بیان کیا گیا۔

قولہ کل انسان کاتب ـــــ ضروریہ مطلقہ اور ممکنہ عامہ کی دونوں مثالوں کو کلیہ سے

بیان کرنے میں تسامح ہے کیونکہ اس سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ دونوں ضروریہ مطلقہ جو کاذب ہیں اور دونوں ممکنہ عامہ جو صادق ہیں وہ جہت واحدہ کی وجہ سے نہیں بلکہ کلیہ ہونے کی وجہ سے۔

قولہ ای یشترط فی التناقض اتحاد الخ یعنی تناقض کے تحقق کیلئے چوتھی شرط اتحاد ہے اور اس کو متقدمین نے امور ثمانیہ یعنی آٹھ وحدتوں میں حصر کئے ہیں جن کو ایک فارسی شاعر نے اس طرح بیان کیا ہے۔ در تناقض ہشت وحدت شرط دان + وحدت موضوع ومحمول ومکان + وحدت شرط واضافت جزء وکل + قوت وفعل است در آخر زمان + یعنی تناقض کے تحقق کیلئے آٹھ وحدتیں شرط ہیں جن میں سے اگر ایک وحدت بھی مفقود ہو جائے تو تناقض بھی مفقود ہو جائے گا اور وہ آٹھ وحدتیں یہ ہیں (۱) وحدت موضوع (۲) وحدت محمول (۳) وحدت مکان (۴) وحدت شرط (۵) وحدت اضافت (۶) وحدت جزء وکل (۷) وحدت قوت وفعل (۸) وحدت زمان۔ وحدت موضوع سے مراد یہ ہے کہ دونوں قضیوں کے اندر موضوع ایک ہو لہذا زید قائم وخالد لیس بقائم کے درمیان تناقض نہیں کیونکہ دونوں کا موضوع ایک نہیں ہے اور وحدت محمول سے مراد یہ ہے کہ دونوں قضیوں کے اندر محمول ایک ہو لہذا رسول اللہ عالم الغیب و رسول اللہ لیس بجنین کے درمیان تناقض نہیں کیونکہ دونوں قضیوں میں محمول ایک نہیں۔ وحدت مکان سے مراد یہ ہے کہ دونوں قضیوں کا مکان ایک ہو لہذا کل متعلم حاضر (فی المدرسۃ) وبعض المتعلم لیس بحاضر (فی السوق) میں تناقض نہیں کیونکہ پہلے قضیہ میں مکان مدرسہ ہے اور دوسرے میں سوق۔ وحدت شرط سے مراد یہ ہے کہ جو شرط پہلے قضیے میں ہے وہی دوسرے میں بھی ہو لہذا کل انسان ناج (بشرط الایمان) وبعض الانسان لیس بناج (بشرط الکفر) میں تناقض نہیں کیونکہ پہلے قضیہ میں ایمان کی شرط ہے اور دوسرے میں کفر کی۔ وحدت اضافت سے مراد یہ ہے کہ پہلے قضیہ میں محمول کی نسبت جو موضوع کی طرف جس حیثیت سے کی گئی ہے اسی حیثیت سے دوسرے قضیہ میں کی گئی ہو لہذا کل مسلم مطیع اللہ وبعض المسلم لیس بمطیع الشیطان میں تناقض نہیں اس لئے کہ پہلے قضیہ میں مطیع کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے اور دوسرے میں شیطان کی طرف۔ وحدت جزء وکل سے مراد یہ ہے کہ پہلے قضیہ میں حکم اگر جزء پر ہو تو دوسرے میں بھی جزء پر ہو اور اگر پہلے قضیہ میں حکم کل پر ہو تو دوسرے میں بھی کل پر ہو، لہذا کل الزنجی اسود (کلہ) وبعض الزنجی لیس باسود (اسنانہ) میں تناقض نہیں اس لئے کہ پہلے قضیہ میں کل کی قید ہے اور دوسرے میں جزء کی۔ وحدت قوت وفعل سے مراد یہ ہے کہ پہلے قضیہ میں حکم اگر بالقوۃ ہو تو دوسرے میں بالقوۃ ہو اور اگر پہلے قضیہ میں حکم بالفعل ہو تو دوسرے میں بھی بالفعل ہو لہذا کل انسان کاتب (بالقوۃ) وبعض الانسان لیس بکاتب (بالفعل) میں تناقض نہیں اس لئے کہ پہلے قضیہ میں حکم بالقوۃ ہے اور دوسرے میں بالفعل۔ وحدت زمان سے مراد یہ ہے کہ دونوں قضیوں کا زمانہ ایک ہو لہذا زید نائم (فی اللیل) وزید لیس بنائم (فی النہار) میں تناقض نہیں اس لئے کہ پہلے قضیہ میں زمانہ رات ہے اور دوسرے میں دن۔ واضح ہو کہ اتحاد کو

آٹھ وحدتوں میں متقدمین نے حصر کیا ہے لیکن متاخرین نے اس کو صرف دو وحدت ایک وحدت موضوع اور دوسری وحدت محمول میں حصر کیا ہے باقی وحدتوں کو ان ہی دونوں میں داخل مانتے ہیں۔ وحدت شرط و وحدت جزء و کل دونوں وحدت موضوع میں داخل ہیں اور وحدت مکان و وحدت اضافت و وحدت قوت و فعل و وحدت زمان، چاروں وحدتیں وحدت محمول میں داخل ہیں۔ فارابی اس اتحاد کو صرف ایک وحدت پر حصر کرتے ہیں اور وہ وحدت نسبت ہے جس میں تمام وحدتیں داخل ہیں کیونکہ نسبت میں اگر اتحاد ہوگا تو لامحالہ آٹھوں وحدتیں پائی جائیں گی اور اگر ایک بھی وحدت مفقود ہو جائے تو حقیقۃً نسبت بھی بدل جائے گی۔ حاصل یہ کہ اتحاد کو اگر پھیلایا جائے تو آٹھ وحدتوں کی صورت میں نظر آئے گا اور اگر سمیٹ لیا جائے تو دو وحدتوں کی شکل میں نمودار ہوگا اور اگر اس سے بھی زیادہ سمیٹ لیا جائے تو ایک وحدت میں دکھائی دے گا۔

فالنقیضُ للضرورۃِ المطلقۃِ الممکنۃُ العامۃُ وللدائمۃِ المطلقۃِ المطلقۃُ العامۃُ وللمشروطۃِ العامۃِ الحینیۃُ الممکنۃُ وللعرفیۃِ العامۃِ الحینیۃُ المطلقۃُ

ترجمہ:۔ لہذا ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے۔

قولہ والنقیض للضرورۃ۔ اعلم ان نقیض کل شیء رفعہ، فنقیض القضیۃ التی حکم فیہا بضرورۃ الایجاب او السلب ہو قضیۃ حکم فیہا بسلب تلک الضرورۃ وسلب کل ضرورۃ ہو عین امکان الطرف المقابل فنقیض ضرورۃ الایجاب امکان السلب ونقیض ضرورۃ السلب امکان الایجاب ونقیض الدوام وقد عرفت انہ یلزمہ فعلیۃ الطرف المقابل فرفع دوام الایجاب یلزمہ فعلیۃ السلب ورفع دوام السلب یلزمہ فعلیۃ الایجاب فالممکنۃ العامۃ نقیض صریح للضرورۃ المطلقۃ والمطلقۃ العامۃ لازمۃ لنقیض الدائمۃ المطلقۃ ولما لم یکن لنقیضہا الصریح وہو اللادوام مفہوم محصل معتبر بین القضایا المتداولۃ المتعارفۃ قالوا النقیض الدائمۃ ہو المطلقۃ العامۃ۔

ترجمہ:۔ معلوم کیجئے کہ ہر شیء کی نقیض اس کا رفع ہے لہذا اس قضیہ کی نقیض جس میں ضرورت ایجاب یا سلب کا حکم ہو وہ قضیہ ہے جس میں اس ضرورت کے سلب کا حکم ہو اور ہر ضرورت کا سلب طرف مقابل کا

میں امکان ہے لہذا ضرورت ایجاب کی نقیض امکان سلب ہے اور ضرورت سلب کی نقیض امکان ایجاب ہے اور دوام کی نقیض سلب دوام ہے اور آپ پہچان چکے ہیں کہ سلب دوام کو طرف مقابل کی فعلیت لازم ہے لہذا دوام ایجاب کے رفع کو فعلیت سلب لازم ہے اور دوام سلب کے رفع کو فعلیت ایجاب لازم ہے لہذا ممکنہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض صریح ہے اور مطلقہ عامہ دائمہ مطلقہ کی نقیض کو لازم ہے اور جب دائمہ مطلقہ کی نقیض صریح یعنی لا دوام کا کوئی ایسا مفہوم محصل نہیں ہے جو قضایا متداولہ متعارفہ کے درمیان معتبر ہو تو مناطقہ نے کہا کہ دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے۔

تشریح: قولہ اعلم ان الخ ماقبل میں بتایا گیا تھا کہ قضیہ اگر موجہہ ہو تو تناقض کیلئے جہت میں اختلاف ضروری ہے لیکن کون سی جہت؟ کس جہت کے مخالف ہے اور کون سا موجہہ کس موجہہ کی نقیض ہو سکتا ہے؟ یہ بتایا نہیں گیا تھا اس لئے مصنف نے اس کو بتایا کہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے لیکن یہ وجہ معلوم نہ ہو سکی تھی کہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ کیوں ہے؟ تو شارح نے اس کو بیان کیا کہ ہر شی کی نقیض چونکہ اس کا رفع ہوتی ہے لہذا ہر قضیہ کی نقیض اس کا رفع ہوگی مثلاً کل انسان حیوان بالضرورۃ کی نقیض لیس کذلک ہے یعنی یہ ہے لیس بعض الانسان بحیوان بالامکان العام۔ لیکن قضیہ کا رفع کبھی ایسا قضیہ نہیں ہوتا ہے جو معتبر اور مفہوم محصل ہو بلکہ اس رفع کا ایک ایسا لازم ہوتا ہے جو اس کا مساوی اور مفہوم محصل ہوتا ہے۔ پہلی قسم کے رفع کو نقیض صریح اور دوسری قسم کے رفع کو نقیض غیر صریح والتزامی کہا جاتا ہے۔

قولہ فنقیض القضیۃ الخ ہر شی کی نقیض جب اس کا رفع ہے اور رفع کی دو قسمیں ہیں ایک رفع صریح دوسری التزامی جن کو نقیض غیر صریح و نقیض التزامی بھی کہا جاتا ہے تو ضروریہ مطلقہ کی نقیض جو ممکنہ عامہ ہے نقیض صریح ہے اور دائمہ مطلقہ کی نقیض جو مطلقہ عامہ ہے نقیض التزامی ہے لیکن ضروریہ مطلقہ کی اس لئے کہ اس میں نسبت ایجابی و سلبی ضروری ہوا کرتی ہے اور وہ قضیہ جس میں نسبت ایجابی و سلبی ضروری ہو اس کی نقیض وہ قضیہ ہے جس میں اس نسبت ایجابی و سلبی کی ضرورت کا سلب ہو اور ضرورت کا سلب بعینہ جانب مخالف کا امکان ہے کیونکہ امکان (عام) نام ہے جانب مخالف سے ضرورت کے سلب کا۔ لہذا نسبت ایجابی کی ضرورت کی نقیض امکان سلب ہے اور نسبت سلبی کی ضرورت کی نقیض امکان ایجاب ہے اور جب نسبت ایجابی کی ضرورت کی نقیض امکان سلب ہے تو ضروریہ مطلقہ موجبہ کی نقیض ممکنہ عامہ سالبہ ہوگی، کیونکہ ضروریہ مطلقہ موجبہ نسبت ایجابی کی ضرورت کو شامل ہوتا ہے اور ممکنہ عامہ سالبہ امکان سلب کو شامل ہوتا ہے اسی طرح جب نسبت سلبی کی ضرورت کی نقیض امکان ایجاب ہے تو ضروریہ مطلقہ سالبہ کی نقیض ممکنہ عامہ موجبہ ہوگی کیونکہ ضروریہ مطلقہ سالبہ نسبت سلبی کی ضرورت کو اور ممکنہ عامہ موجبہ امکان

ایجاب کو شامل ہوتا ہے مثلاً کل انسان حیوان بالضرورۃ ضروریہ مطلقہ موجبہ ہے کیونکہ اس میں حیوانیت کی نسبت ایجابی انسان کیلئے ضروری ہے لہذا اس کی نقیض اس کا رفع ہوگی یعنی حیوانیت کی نسبت ایجابی جو انسان کے لئے ضروری ہے اس کا سلب۔ اور اس کا سلب یہ ہے کہ حیوانیت کی نسبت ایجابی ضروری نہیں' اور ضروری نہ ہونا ہی امکان سلب ہے۔ لہذا قضیہ مذکورہ کی نقیض یہ ہوگی بعض الانسان لیس بحیوان بالامکان العام۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حیوانیت کی نسبت ایجابی انسان کیلئے ضروری نہیں۔ اور یہ قضیہ بعینہ ممکنہ عامہ سالبہ ہے۔ لہذا ضروریہ مطلقہ موجبہ کی نقیض صریح ممکنہ عامہ سالبہ ہوتی۔ اسی طرح لا شئی من الانسان بحجر بالضرورۃ مطلقہ سالبہ ہے اس لئے کہ اس میں حجر ہونے کی نسبت سلبی انسان کیلئے ضروری ہے لہذا اس کی نقیض اس کا رفع ہوگی یعنی حجر ہونے کی نسبت سلبی انسان کیلئے ضروری نہیں اور ضروری نہ ہونا ہی امکان ایجاب ہے لہذا قضیہ مذکورہ کی نقیض صریح یہ ہوگی بعض الانسان حجر بالامکان العام مطلب یہ ہے کہ حجر ہونے کی نسبت سلبی انسان کیلئے ضروری نہیں اور یہ قضیہ ممکنہ عامہ موجبہ ہے۔ لہذا ضروریہ مطلقہ سالبہ کی نقیض صریح ممکنہ عامہ موجبہ ہوئی۔ لیکن دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ نقیض التزامی اس لئے ہے کہ دائمہ مطلقہ کے اندر نسبت ایجابی و سلبی دائمی ہوتی ہے اور وہ قضیہ جس میں نسبت ایجابی و سلبی دائمی ہو اس کی نقیض وہ قضیہ ہے جس میں نسبت ایجابی و سلبی کے دوام کا سلب ہو اور دوام کے سلب کو فعلیت لازم ہے کیونکہ جب مثلاً نسبت ایجابی ہمیشہ نہ ہوگی تو لازم ہوگا کہ کبھی کبھی مسلوب ہو اور کبھی کبھی نسبت کا مسلوب ہونا فعلیت سلب ہے جس کو مطلقہ عامہ شامل ہوتا ہے۔ لہذا دائمہ مطلقہ موجبہ کی نقیض کو مطلقہ عامہ سالبہ لازم ہوتی۔ اسی طرح جب نسبت سلبی ہمیشہ نہ ہوگی تو لازم ہوگا کہ کبھی کبھی نسبت ثابت ہو اور کبھی کبھی نسبت کا ثابت ہونا فعلیت ایجاب ہے جس کو مطلقہ عامہ موجبہ شامل ہے۔ لہذا مطلقہ دائمہ سالبہ کی نقیض کو مطلقہ عامہ موجبہ لازم ہے مثلاً کل فلک متحرک بالدوام دائمہ مطلقہ موجبہ ہے کیونکہ اس میں فلک کیلئے تحرک کی نسبت ایجابی دائمی ہے لہذا اس کی نقیض اس کا رفع ہوگی یعنی تحرک کی نسبت ایجابی جو فلک کیلئے دائمی ہے اس کا سلب۔ اور وہ تحرک کی نسبت ایجابی کا ہمیشہ نہ ہونا ہے اور وہ اس امر کو لازم ہے کہ کبھی کبھی تحرک کی نسبت مسلوب ہو اور یہ فعلیت سلب ہے جس کو مطلقہ عامہ سالبہ شامل ہوتا ہے لہذا قضیہ مذکورہ کی نقیض کو مطلقہ عامہ سالبہ یعنی بعض الفلک لیس متحرک بالفعل لازم ہے جس کو قضیہ مذکورہ کی نقیض التزامی کہا جاتا ہے۔ اسی طرح لا شئی من الفلک بساکن بالدوام دائمہ مطلقہ سالبہ ہے اس لئے کہ اس میں فلک کیلئے سکون کی نسبت سلبی دائمی ہے لہذا اس کی نقیض اس کا رفع ہوگی یعنی سکون کی نسبت سلبی جو فلک کیلئے دائمی ہے اس کا سلب۔ اور وہ سکون کی نسبت سلبی کا ہمیشہ نہ ہونا ہے اور یہ اس امر کو لازم ہے کہ کبھی کبھی سکون کی نسبت ثابت ہو اور یہ فعلیت ایجاب ہے جس کو مطلقہ عامہ موجبہ شامل ہے لہذا قضیہ مذکورہ کی نقیض کو مطلقہ عامہ موجبہ یعنی بعض الفلک ساکن بالفعل لازم ہے جس کو نقیض

التزامی کہا جاتا ہے۔

قولہ فالممکنۃ العامۃ نقیض الخ ــــ یہ دلیل مذکور پر تفریع ہے کہ ممکنہ عامہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض صریح ہے اور مطلقہ عامہ دائمہ مطلقہ کی نقیض کو لازم ہے۔ محقق سید شریف نے کہا کہ ممکنہ عامہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض اس وقت ہوتا ہے جبکہ قضیہ محصورہ نہ ہو لیکن اگر محصورہ ہو تو نقیض صریح نہ ہوگا کیونکہ ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ، ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ کی نقیض کا لازم مساوی ہوتا ہے اس لئے کہ موجبہ کلیہ کی نقیض رفع موجبہ کلیہ ہے اور رفع موجبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ کا عین نہیں بلکہ اس کو لازم ہے۔

قولہ لما لم یکن نقیضہا الخ ــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ جب مطلقہ عامہ، دائمہ مطلقہ کی نقیض نہیں بلکہ اس نقیض کا لازم ہے تو یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ مطلقہ عامہ، دائمہ مطلقہ کی نقیض ہے؟ جواب یہ کہ دائمہ مطلقہ کی نقیض حقیقۃً لا دوام کا مفہوم ہے لیکن چونکہ اس کا مفہوم ایسا قضیہ نہیں ہے جو علوم میں معتبر و مستعمل ہو اس لئے مطلقہ عامہ پر مجازاً نقیض کا اطلاق کر دیا جاتا ہے اور یہ اطلاق از قبیل جعل اللازم بمنزلۃ الملزوم ہے یعنی لازم کو ملزوم کے مقام میں کر دیا جاتا ہے۔

ثم اعلم ان نسبۃ الحینیۃ الممکنۃ الی المشروطۃ العامۃ کنسبۃ الممکنۃ العامۃ الی الضروریۃ فان الحینیۃ الممکنۃ ہی التی حکم فیہا بسلب الضرورۃ الوصفیۃ ای الضرورۃ ما دام الوصف عن الجانب المخالف فتکون نقیضاً صریحاً لما حکم فیہا بضرورۃ الجانب الموافق بحسب الوصف فقولنا بالضرورۃ کل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتباً نقیضہ لیس بعض الکاتب بمتحرک الاصابع حین ہو کاتب بالامکان ونسبۃ الحینیۃ المطلقۃ وہی قضیۃ حکم فیہا بفعلیۃ النسبۃ حین اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانی الی العرفیۃ العامۃ کنسبۃ المطلقۃ العامۃ الی الدائمۃ وذلک لان الحکم فی العرفیۃ العامۃ بدوام النسبۃ ما دام ذات الموضوع متصفۃ بالوصف العنوانی فنقیضہا الصریح ہو سلب ذلک الدوام ویلزمہ وقوع الطرف المقابل فی بعض اوقات الوصف العنوانی وہذا معنی الحینیۃ المطلقۃ المخالفۃ للعرفیۃ العامۃ فی الکیف فنقیض قولنا بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتباً قولنا لیس بعض الکاتب بمتحرک الاصابع حین ہو کاتب بالفعل والمصنف لم یتعرض لبیان نقیض الوقتیۃ والمنتشرۃ المطلقتین من البسائط اذ لا یتعلق بذلک غرض فیما سیاتی من مباحث العکوس والاقیسۃ بخلاف باقی البسائط فتامل۔

ترجمہ :- پھر معلوم کیجئے کہ حینیہ ممکنہ کی نسبت مشروطہ عامہ کی طرف ایسی ہے جیسی ممکنہ عامہ کی نسبت ضروریہ مطلقہ کی طرف اس لئے کہ حینیہ ممکنہ وہ قضیہ ہے جس میں جانب مخالف سے ضرورت وصفیہ یعنی ضرورت ما دام الوصف کے سلب کا حکم ہے لہذا یہ اس کی نقیض صریح ہے جس میں جانب موافق کی ضرورت بحسب الوصف کا حکم ہو لہذا

ہمارے قول بالضرورۃ کل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتبا کی نقیض لیس بعض الکاتب بمتحرک الاصابع حین ہو کاتب بالامکان۔ اور حینیہ مطلقہ یعنی اس قضیہ کی نسبت جس میں ذات موضوع کا وصف عنوانی کے ساتھ ہونے کے وقت نسبت کی فعلیت کا حکم ہو عرفیہ عامہ کی طرف ایسی ہے جیسی کہ مطلقہ عامہ کی نسبت دائمہ کی طرف۔ اور وہ اس لئے کہ عرفیہ عامہ میں جب تک ذات موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہو، نسبت کے دوام کا حکم ہوتا ہے لہذا عرفیہ عامہ کی نقیض صریح اس دوام کا سلب ہے اور اس کو وصف عنوانی کے بعض اوقات میں طرف مقابل کا وقوع لازم ہوتا ہے اور یہ اس حینیہ مطلقہ کا معنی ہے جو عرفیہ عامہ کے کیف میں مخالف ہے لہذا ہمارے قول بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتبا کی نقیض ہمارا یہ قول ہے لیس الکاتب بمتحرک الاصابع حین ہو کاتب بالفعل۔ اور مصنف نے بسائط میں سے وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقیض کے بیان کو اس لئے بیان نہیں فرمایا کہ ان سے وہ غرض متعلق نہیں ہوتی جو عکسوں اور قیاسوں کی بحثوں میں عنقریب آنے والی ہے برخلاف باقی بسائط کے کہ ان کے ساتھ غرض متعلق ہے تو آپ تامل کیجئے۔

تشریح:۔ قولہ[۱] اعلم ان لنسبۃ الحینیۃ الخ ـــــ یعنی مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے اس لئے کہ مشروطہ عامہ میں نسبت ایجابی یا سلبی بشرط وصف عنوانی ضروری ہوتی ہے اور گذر چکا ہے کہ ہر شیء کی نقیض اس کا رفع ہوتی ہے لہذا وہ قضیہ جس میں نسبت ایجابی و سلبی بشرط وصف عنوانی ضروری ہو اس کی نقیض وہ قضیہ ہے جس میں نسبت ایجابی و سلبی بشرط وصف عنوانی کی ضرورت کا سلب ہو، اور یہ بعینہٖ حینیہ ممکنہ ہے اس لئے کہ حینیہ ممکنہ وہ قضیہ ہے جس میں جانب مخالف سے نسبت ایجابی و سلبی بشرط وصف عنوانی کی ضرورت کا سلب ہو لہذا حینیہ ممکنہ مشروطہ عامہ کی نقیض صریح ہوا مثلاً کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ ما دام کاتبا مشروطہ عامہ موجبہ ہے کیونکہ اس میں تحرک کی نسبت ایجابی ذات کاتب کیلئے بشرط وصف کتابت ضروری ہے لہذا اس کی نقیض اس کا رفع ہوگی یعنی تحرک کی نسبت ایجابی جو ذات کاتب کیلئے بشرط وصف کتابت ضروری ہے اس کا سلب، اور وہ یہ ہے کہ تحرک کی نسبت ایجابی ذات کاتب کیلئے بشرط وصف کتابت ضروری نہیں اور یہ امکان سلب ہے لہذا قضیہ مذکورہ کی نقیض یہ ہوئی بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع حین ہو کاتب بالامکان العام۔ مطلب یہ ہے کہ تحرک کی نسبت ایجابی ذات کاتب کے لئے بشرط وصف کتابت ضروری نہیں اور یہ بعینہٖ حینیہ ممکنہ سالبہ ہے۔ لہذا حینیہ ممکنہ مشروطہ عامہ کی نقیض صریح ہے جس طرح ممکنہ عامہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض صریح ہے کیونکہ ضروریہ مطلقہ میں ضرورت بحسب ذات ہوتی ہے۔ اور ممکنہ عامہ میں سلب ضرورت بحسب ذات اور مشروطہ عامہ میں ضرورت بحسب وصف ہوتی ہے اور حینیہ ممکنہ میں سلب ضرورت بحسب وصف ہوتا ہے۔

قولہ[۲] لنسبۃ الحینیۃ المطلقۃ الخ ـــــ یعنی عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے اس لئے کہ عرفیہ عامہ میں نسبت ایجابی و سلبی بشرط وصف عنوانی دائمی ہوتی ہے لہذا وہ قضیہ جس میں نسبت ایجابی

وسلبی بشرط وصف عنوانی دائمی ہو اس کی نقیض وہ قضیہ ہے جس میں نسبت ایجابی وسلبی بشرط وصف عنوانی دائمی کا سلب ہو، اور اس کو فعلیت لازم ہے کیونکہ جب مثلاً نسبت ایجابی بشرط وصف عنوانی ہمیشہ نہ ہوگی تو لازم ہوگا کہ کبھی کبھی نسبت بشرط وصف عنوانی مسلوب ہو اور یہ فعلیت سلب ہے اور اس کو حینیہ مطلقہ شامل ہے کیونکہ حینیہ مطلقہ وہ قضیہ ہے جس میں نسبت ایجابی وسلبی بشرط وصف عنوانی بالفعل ہو لہذا حینیہ مطلقہ عرفیہ عامہ کی نقیض کو لازم ہوا، مثلاً کل کاتب متحرک الاصابع بالدوام مادام کاتبا عرفیہ عامہ موجبہ ہے کیونکہ اس میں تحرک کی نسبت ایجابی ذات کاتب کیلئے بشرط وصف عنوانی دائمی ہے لہذا اس کی نقیض اس کا رفع ہوگی یعنی تحرک کی نسبت ایجابی جو ذات کاتب کیلئے بشرط وصف عنوانی دائمی ہے اس کا سلب، اور وہ یہ ہے کہ تحرک کی نسبت ایجابی ہمیشہ نہ ہو اور یہ اس امر کو لازم ہے کہ کبھی کبھی تحرک کی نسبت مسلوب ہو، اور یہ فعلیت سلب ہے جس کو حینیہ مطلقہ سالبہ شامل ہے لہذا قضیہ مذکورہ کی نقیض کو حینیہ مطلقہ یعنی بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع حین ہو کاتب بالفعل لازم ہے جس کو قضیہ مذکورہ کی نقیض التزامی کہا جاتا ہے۔ لہذا حینیہ مطلقہ عرفیہ عامہ کی نقیض التزامی ہے۔ جس طرح مطلقہ عامہ، دائمہ مطلقہ کی نقیض التزامی ہے کیونکہ دائمہ مطلقہ میں دوام بحسب ذات ہوتا ہے اور مطلقہ عامہ میں سلب دوام بحسب ذات اور عرفیہ عامہ میں دوام بحسب وصف ہوتا ہے اور حینیہ مطلقہ میں سلب دوام بحسب وصف۔ سوال:۔ حینیہ ممکنہ اور حینیہ مطلقہ کو موجہات بسیطہ میں بیان نہیں کیا اور یہاں تناقض میں ان کو کیوں بیان کیا؟ جواب:۔ حینیہ ممکنہ اور حینیہ مطلقہ کو موجہات بسیطہ میں اس لئے بیان نہیں کیا تھا کہ وہ علوم میں غیر معتبر ہیں اور یہاں ان کو اس لئے بیان کیا کہ وہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کی نقیض ہیں اور مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ علوم میں معتبر ہیں۔

قولہ[۱] والمصنف لم یتعرض الخ ــــــ یہ بھی اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ آٹھ موجہات بسیطہ میں سے صرف چھ ہی کی نقیضوں کو یہاں بیان کیا گیا باقی دو یعنی وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقیضوں کو کیوں نہیں؟ جواب یہ کہ یہاں صرف ان ہی موجہات بسیطہ کی نقیضوں کو بیان کیا گیا ہے جو آنیوالی مباحث یعنی عکوس اور قیاسوں میں ان سے غرض متعلق ہو اور وقتیہ مطلقہ و منتشرہ مطلقہ کی نقیضوں سے آنے والی بحثوں میں کوئی غرض متعلق نہیں ہوتی اس لئے ان کو یہاں بیان نہیں کیا گیا۔ لیکن یہ جواب مناسب نہیں اس لئے کہ ان کی نقیضوں سے اگر کوئی غرض متعلق نہیں ہے تو ان کو قضایا معتبرہ میں کیوں شمار کیا گیا ہے اور آگے ان کا عکس وانو قتیتان منتکسان مطلقۃً عامۃً سے کیوں بیان کیا گیا؟ اس لئے بہتر جواب یہ ہے کہ وقتیہ مطلقہ و منتشرہ مطلقہ کی نقیض اگرچہ صراحۃً یہاں مذکور نہیں لیکن تبعاً مذکور ضرور ہے اس لئے کہ جب یہ کہا گیا کہ ضرورت ذاتی کی نقیض امکان ذاتی ہے اور ضرورت وصفی کی نقیض امکان وصفی ہے تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ ضرورت فی وقت معین (جو وقتیہ مطلقہ میں ہوتی ہے) کی نقیض امکان فی وقت معین ہے اور ضرورت فی وقت غیر معین (جو منتشرہ مطلقہ میں ہوتی ہے) کی نقیض امکان فی وقت غیر معین ہے اور وہ قضیہ جس میں امکان فی وقت معین ہو اس کا نام ممکنہ وقتیہ ہے اور وہ قضیہ جس میں

امکان فی وقت غیر معین ہو اس کا نام ممکنہ دائمہ ہے لہٰذا وقتیہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ وقتیہ ہے اور منتشرہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ دائمہ ہے۔

وَلِلْمُرَكَّبَةِ الْمَفْهُوْمُ الْمُرَدَّدُ بَيْنَ نَقِيْضَيِ الْجُزْئَيْنِ

ترجمہ:۔ اور موجہہ مرکبہ کی نقیض وہ مفہوم ہے جو دو جزؤں کی نقیضوں کے درمیان مردّد ہے۔

قولہ وللمرکبۃ۔ قد علمت ان نقیض کل شیء رفعہ فاعلم ان رفع المرکب انما یکون برفع احد جزئیہ لا علی التعیین بل علی سبیل منع الخلو اذ یجوز ان یکون برفع کلا الجزئین فنقیض القضیۃ المرکبۃ نقیض احد جزئیہ علی سبیل منع الخلو فنقیض قولنا کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما ای لا شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل قضیۃ منفصلۃ مانعۃ الخلو ہی قولنا اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین ہو کاتب واما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما وانت بعد اطلاعک علی حقائق المرکبات ونقائض البسائط تتمکن من استخراج تفاصیل نقائض المرکبات۔

ترجمہ:۔ معلوم کر چکے ہوں گے کہ شی کی نقیض اس کا رفع ہے تو معلوم کیجئے کہ مرکب کا رفع اس کے دونوں جزؤں میں سے ایک کے رفع سے ہوتا ہے تعیین کے طور پر نہیں بلکہ مانعۃ الخلو کے طور پر اس لئے کہ جائز ہے کہ مرکب کا رفع اس کے دونوں جزؤں کے رفع سے ہو لہٰذا قضیہ مرکبہ کی نقیض منع خلو کے طور پر اس کے دونوں جزؤں میں سے ایک کی نقیض ہے پس ہمارے قول کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما یعنی لا شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل کی نقیض قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہے اور وہ ہمارا یہ قول ہے اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین ہو کاتب واما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما اور حقائق مرکبات اور نقائض بسائط پر مطلع ہونے کے بعد نقائض مرکبات کی تفاصیل کے استخراج پر آپ قادر ہو سکتے ہیں۔

تشریح:۔ قولہ قد علمت ان الخ ـــــ موجہات بسیطہ کی نقائض سے فراغت کے بعد اب موجہات مرکبہ کی نقائض کو بیان کیا جاتا ہے اور موجہات مرکبہ چونکہ دو بسیطہ کے مجموعہ سے مرکب ہوتے ہیں اس لئے اس کی نقیض اس مجموعہ کے سلب سے حاصل ہوگی اور مجموعہ کا سلب دو طریقہ سے ہوتا ہے ایک یہ کہ دونوں جز مسلوب ہوں اور دوسرا یہ کہ دونوں میں سے ایک مسلوب ہو مثلاً عشرۃ دراہم کا سلب کبھی جمیع دراہم کے سلب سے ہوتا ہے اور کبھی ایک درہم کے سلب سے ہوتا ہے۔ اور فن کے قواعد چونکہ عام ہیں اس لئے موجہہ

مرکبہ کی نقیض میں دونوں طریقوں کا اعتبار کیا جائے گا۔ لہٰذا پہلے اس کے دونوں جزؤ (جو کہ دونوں قضیہ بسیطہ ہیں)
کو علٰحدہ کرکے ان کی نقیض لائی جائے گی پھر دونوں کے شروع میں حرف تردید داخل کرکے قضیہ مانعۃ الخلو بنایا جا
گا اور یہ موجہہ مرکبہ کی نقیض ہوگا مثلاً اگر مشروطہ خاصہ جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لادا
کی نقیض مقصود ہو تو اس کے دونوں جزؤں کو الگ کیا جائے گا تو پہلا قضیہ یعنی کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ ما
کاتبا مشروطہ عامہ ہوگا جو قضیہ میں صراحتًہ مذکور ہے اور دوسرا قضیہ مطلقہ عامہ ہوگا جس کی طرف لادائما سے اشا
ہوتا ہے یعنی لاشئی من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل۔ اور یہ گذر چکا ہے کہ مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ آتی ہ
اور مطلقہ عامہ کی نقیض دائمہ مطلقہ آتی ہے لہٰذا پہلے قضیہ (مشروطہ عامہ) کی نقیض حینیہ ممکنہ یعنی یہ ہوگی بعض ا
لیس بمتحرک الاصابع حین ہو کاتب بالامکان، اور دوسرے قضیہ (مطلقہ عامہ) کی نقیض دائمہ مطلقہ یعنی یہ ہوگی بعض
الکاتب متحرک الاصابع بالدوام۔ اور جب ان دونوں نقیضوں کے شروع میں حرف تردید داخل کرکے یہ کہا جائے ا
بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع حین ہو کاتب بالفعل واما بعض الکاتب متحرک الاصابع بالدوام تو قضیہ منفصلہ
مانعۃ الخلو، مشروطہ خاصہ کی نقیض ہوگا۔

قولہ انما یکون برفع الخ ـــــ یعنی مرکب کا سلب ان کے دونوں جزؤں میں سے کسی ایک
جزء کے سلب سے حاصل ہوتا ہے لیکن بطور تعیین نہیں کہ صرف پہلے ہی جزء کا سلب ہو دوسرے کا نہیں یا صرف
دوسرے ہی جزء کا سلب ہو پہلے کا نہیں، اس لئے کہ تعیین کی تقدیر پر نقیضین کا کذب پر جمع ہونا لازم آئیگا
اور نقیضین کا کذب پر جمع ہونا محال ہے اور قاعدہ ہے جس سے محال لازم آئے وہ خود محال ہے لہٰذا تعیین کے طو
پر ہونا محال ہے لیکن کذب پر جمع ہونا اس لئے لازم آئے گا کہ جائز ہے موجہہ مرکبہ اپنے جزء ثانی کے کذب کی
سے کاذب ہو مثلاً کل انسان حیوان بالفعل لادائما اپنے جزء ثانی کے کذب کی وجہ سے کاذب ہے کیونکہ جزء ثانی ج
کی طرف اشارہ کرتا ہے وہ یہ ہے لاشئی من الانسان بحیوان بالفعل اور یہ باطل ہے کیونکہ افراد انسان میں
سے کوئی بھی ایسا نہیں جو تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں بھی حیوان نہ ہو۔ لہٰذا تعیین کے طور پر اگر صرف ا
کے جزء اول کی نقیض بیان کی جائے تو یہ ہوگی بعض الانسان لیس بحیوان بالدوام اور یہ باطل ہے کیونکہ انسا
کا کوئی فرد بھی حیوان سے خالی نہیں بلکہ اس کا ہر فرد ہمیشہ سے حیوان ہے تو جب نقیض بھی کاذب اور اصل قضیہ
بھی کاذب، تو کذب پر نقیضین کا جمع ہونا لازم آیا۔ اس لئے مرکب کا سلب تعیین کے طور پر نہیں بلکہ منع خلو
طور پر ہوگا کیونکہ مرکب کا سلب کبھی ایک جزء کے انتفاء سے ہوتا ہے اور کبھی تمام اجزاء کے انتفاء سے۔ ا
مرکب کا سلب منع جمع کے طور پر نہیں ہوگا کیونکہ اس میں جائز ہے دونوں میں سے کوئی مسلوب نہ ہو لہٰذا نقیض
ہی ثابت نہ ہوگی۔ اسی طرح مرکب کا سلب انفصال حقیقی کے طور پر بھی نہیں ہوگا کیونکہ جائز ہے مرکب کے دونوں
جزء مسلوب ہوں اور یہ انفصال حقیقی کے مفہوم کے خلاف ہے۔

قولہ انت بعد اطلاعک الخ ـــــ یعنی موجہات مرکبہ کی حقائق اور موجہات بسیطہ کی نقائض معلوم ہو جانے کے بعد تمام موجہات مرکبہ کی نقائض کا استخراج کر لینا چاہئے مثلاً اگر عرفیہ خاصہ موجبہ یعنی کل فلک متحرک بالدوام لا دائما کی نقیض معلوم کرنی ہے تو پہلے اس کے دونوں جزؤں کو علٰحدہ کر کے معلوم کیا جائے کہ کون سے قضیہ ہیں؟ تو پتہ چلا کہ پہلا قضیہ کل فلک متحرک بالدوام عرفیہ عامہ موجبہ ہے جو قضیہ میں صراحۃً مذکور ہے اور دوسرا قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ ہے جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے یعنی لاشیء من الفلک بمتحرک بالفعل اور ما قبل میں گزر چکا ہے کہ عرفیہ عامہ موجبہ کی نقیض حینیہ مطلقہ سالبہ آتی ہے اور مطلقہ عامہ سالبہ کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ آتی ہے لہذا پہلا قضیہ جو عرفیہ عامہ موجبہ ہے اس کی نقیض حینیہ مطلقہ سالبہ یعنی یہ ہوگی بعض الفلک لیس بمتحرک حین ہو فلک بالفعل اور دوسرے قضیہ جو مطلقہ عامہ سالبہ ہے اس کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ یعنی یہ ہوگی بعض الفلک متحرک بالدوام پھر جب ان دونوں نقیضوں کے شروع میں حرف انفصال داخل کر کے یہ کہا جائے اما بعض الفلک لیس بمتحرک حین ہو فلک بالفعل واما بعض الفلک متحرک بالدوام تو قضیہ مانعۃ الخلو سالبہ ہوگا جو عرفیہ خاصہ موجبہ کی نقیض کہلائے گا اسی طرح اگر وقتیہ موجبہ یعنی کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت الحیلولۃ لا دائما کی نقیض معلوم کرنی ہے تو پہلے اس کے دونوں جزؤں کو علٰحدہ کر کے یہ معلوم کیا جائے کہ وہ کون سے قضیے ہیں؟ تو پتہ چلا کہ پہلا قضیہ کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت الحیلولۃ وقتیہ مطلقہ موجبہ ہے جو صراحۃً مذکور ہے اور دوسرا قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ ہے جس کی طرف لا دائما اشارہ کرتا ہے یعنی لاشیء من القمر بمنخسف بالفعل اور ما قبل میں گزر چکا ہے کہ وقتیہ مطلقہ موجبہ کی نقیض ممکنہ وقتیہ سالبہ ہے اور مطلقہ عامہ سالبہ کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ آتی ہے لہذا پہلے قضیہ (جو وقتیہ مطلقہ موجبہ ہے) کی نقیض ممکنہ وقتیہ سالبہ یعنی یہ ہوگی بعض القمر لیس بمنخسف بالامکان وقت الحیلولۃ اور دوسرے قضیہ (جو مطلقہ وقتیہ موجبہ ہے) کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ یعنی یہ ہوگی بعض القمر منخسف بالدوام۔ اور جب نقیضوں کے شروع میں حرف انفصال داخل کر کے یہ کہا جائے اما بعض القمر لیس بمنخسف بالامکان وقت الحیلولۃ واما بعض القمر منخسف بالدوام تو قضیہ مانعۃ الخلو سالبہ ہوگا جو وقتیہ موجبہ کی نقیض کہلائے گا اسی طرح وقتیہ سالبہ اور باقی موجہات مرکبہ کی نقائض نکالی جا سکتی ہیں جن کو طوالت کے خوف سے چھوڑ دیا جاتا ہے تاہم ذیل میں ان کا نقشہ دے دیا جاتا ہے تاکہ مبتدی طلبہ ان کو آسانی سے سمجھ سکیں۔

نقشہ نقائض موجہات مرکبہ کلیہ

نمبر شمار	موجہات مرکبہ کلیہ	مثالیں	نقائض موجہات مرکبہ کلیہ	مثالیں
۱	مشروطہ خاصہ موجبہ کلیہ	کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما	مانعۃ الخلو سالبہ جزئیہ	اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین ہو کاتب واما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما

نمبر	موجہات مرکبہ کلیہ	مثالیں	نقائض موجہات مرکبہ کلیہ	مثالیں
۲	مشروطہ خاصہ سالبہ کلیہ	لاشیء من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورت مادام کاتبا لادائما	مانعۃ الخلو موجبہ جزئیہ	اما بعض الکاتب ساکن الاصابع بالامکان حین ہو کاتب واما بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع دائما
۳	عرفیہ خاصہ موجبہ کلیہ	کل کاتب متحرک الاصابع دائما مادام کاتبا لادائما	مانعۃ الخلو سالبہ جزئیہ	اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالفعل حین ہو کاتب واما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما
۴	عرفیہ خاصہ سالبہ کلیہ	لاشیء من الکاتب بساکن الاصابع دائما مادام کاتبا لادائما	مانعۃ الخلو موجبہ جزئیہ	اما بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل حین ہو کاتب واما بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع دائما
۵	وقتیہ موجبہ کلیہ	کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت الحیلولۃ لادائما	مانعۃ الخلو سالبہ جزئیہ	اما بعض القمر لیس بمنخسف بالامکان وقت الحیلولۃ واما بعض القمر منخسف دائما
۶	وقتیہ سالبہ کلیہ	لاشیء من القمر بمنخسف بالضرورۃ لاوقت التربیع لادائما	مانعۃ الخلو موجبہ جزئیہ	اما بعض القمر منخسف بالامکان وقت التربیع واما بعض القمر لیس بمنخسف دائما
۷	منتشرہ موجبہ کلیہ	کل انسان متنفس بالضرورۃ وقتا ما لادائما	مانعۃ الخلو سالبہ جزئیہ	اما بعض الانسان لیس بمتنفس بالامکان دائما واما بعض الانسان متنفس دائما
۸	منتشرہ سالبہ کلیہ	کل شیء من الانسان متنفس بالضرورۃ وقتا ما لادائما	مانعۃ الخلو موجبہ جزئیہ	اما بعض الانسان متنفس بالامکان دائما واما بعض الانسان لیس بمتنفس دائما
۹	وجودیہ لاضروریہ موجبہ کلیہ	کل انسان ضاحک بالفعل لابالضرورۃ	مانعۃ الخلو سالبہ جزئیہ	اما بعض الانسان لیس بضاحک دائما واما بعض الانسان ضاحک بالضرورۃ

۱۰	وجودیہ لاضروریہ سالبہ کلیہ	لاشیء من الانسان بضاحک بالفعل لا بالضرورۃ	مانعۃ الخلو موجبہ جزئیہ	اما بعض الانسان ضاحک دائما واما بعض الانسان لیس بضاحک بالضرورۃ
۱۱	وجودیہ لادائمہ موجبہ کلیہ	کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما	مانعۃ الخلو سالبہ جزئیہ	اما بعض الانسان لیس بضاحک دائما واما بعض الانسان ضاحک دائما
۱۲	وجودیہ لادائمہ سالبہ کلیہ	لاشیء من الانسان بضاحک بالفعل	مانعۃ الخلو موجبہ جزئیہ	اما بعض الانسان ضاحک دائما واما بعض الانسان لیس بضاحک دائما
۱۳	ممکنہ خاصہ موجبہ کلیہ	کل انسان کاتب بالامکان الخاص	مانعۃ الخلو سالبہ جزئیہ	اما بعض الانسان لیس بکاتب لا بالضرورۃ واما بعض الانسان کاتب بالضرورۃ
۱۴	ممکنہ خاصہ سالبہ کلیہ	لاشیء من الانسان بکاتب بالامکان الخاص	مانعۃ الخلو موجبہ جزئیہ	اما بعض الانسان لیس بکاتب بالضرورۃ واما بعض الانسان لیس بکاتب بالضرورۃ

وَلکن فی الجُزئیۃِ بالنسبۃِ الٰی کل فردٍ

ترجمہ:۔ اور لیکن مرکبہ جزئیہ میں نقیض ہر ہر فرد کی طرف نسبت کر کے ہے۔

قولہ ولکن فی الجزئیۃ۔ یعنی لا یکفی فی اخذ نقیض القضیۃ المرکبۃ الجزئیۃ التردید بین نقیضی جزئیہا وہما الکلیتان اذ قد یکذب المرکبۃ الجزئیۃ کقولنا بعض الحیوان انسان بالفعل لا دائما ویکذب کلا نقیضی جزئیہا ایضا وہما قولنا لاشیء من الحیوان بانسان دائما وقولنا کل حیوان انسان دائما وحینئذ فطریق اخذ نقیض المرکبۃ الجزئیۃ ان یوضع افراد الموضوع کلہا ضرورۃ ان نقیض الجزئیۃ ہی الکلیۃ ثم تردد بین نقیضی الجزئین بالنسبۃ الی کل واحد من الافراد فیقال فی المثال المذکور کل حیوان اما انسان دائما او لیس بانسان دائما وحینئذ فیصدق النقیض وہو قضیۃ حملیۃ مرددۃ المحمول فقولہ الی کل فرد ای من افراد الموضوع۔

ترجمہ:۔ یعنی قضیہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض کے اختیار کرنے میں اس کے دونوں جزؤں کی نقیض یعنی دو کلیوں کے درمیان تردید کافی نہیں ہوتی اس لئے کہ کبھی مرکبہ جزئیہ کاذب ہوتا ہے جیسے ہمارا قول بعض الحیوان انسان بالفعل لا دائما اور اس کے دونوں جزؤں کی نقیض بھی کاذب ہوتی ہے اور وہ ہمارا ایک قول یہ ہے لاشئی من الحیوان بانسان لا دائما اور دوسرا قول یہ ہے کل حیوان انسان دائما اور اس وقت مرکبہ جزئیہ کی نقیض کے اختیار کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ موضوع کے کل افراد کو وضع کیا جائے کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ جزئیہ کی نقیض کلیہ ہے۔ پھر دونوں جزؤں کی نقیض کے درمیان ان افراد میں سے ہر ایک کی طرف نسبت کرکے تردید کی جائے لہٰذا مثال مذکور میں یہ کہا جائے گا کل حیوان اما انسان دائما او لیس بانسان دائما اور اس وقت نقیض صادق ہوگی اور وہ قضیہ حملیہ مرددۃ المحمول ہے لہٰذا مصنف کا قول الی کل فرد یعنی من افراد الموضوع ہے۔

تشریح:۔ قولہ یعنی لا یکفی الخ ـــــ اس عبارت سے مصنف کے اس قول کی وضاحت کی گئی ہے جو اس وہم کے ازالہ کیلئے بیان کیا گیا تھا کہ متن میں للمرکبۃ المفہوم المردد الخ سے اس امر کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض بھی مفہوم مردد یعنی وہ مفہوم ہوگا جو کہ اپنے دونوں جزؤں کی نقیضوں کے درمیان مردد ہوا کرتا ہے جس طرح مرکبہ کلیہ کی نقیض مفہوم مردد ہوتی ہے حالانکہ مرکبہ جزئیہ کی یہ نقیض درست نہیں لیکن وجہ اشارہ یہ ہے کہ قول مذکور مطلق ہے اور مطلق میں عموم ہوتا ہے لہٰذا قول مذکور جس طرح مرکبہ کلیہ کو شامل ہے اسی طرح مرکبہ جزئیہ کو بھی شامل ہوگا۔ حاصل ازالہ یہ کہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض مفہوم مردد کافی نہیں ورنہ نقیضین کا کذب پر اجتماع لازم آئیگا اس لئے کہ ممکن ہے مرکبہ جزئیہ کبھی کاذب ہو لہٰذا اس کی نقیض صادق ہونی چاہئے حالانکہ وہ بھی کاذب ہوتی ہے مثلاً بعض الحیوان انسان بالفعل لا دائما مرکبہ جزئیہ ہے جو کاذب ہے اس لئے کہ اس کا جزء اول بعض الحیوان انسان بالفعل مطلقہ عامہ ہے اور جزء ثانی بھی مطلقہ عامہ ہے جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے یعنی بعض الحیوان لیس بانسان بالفعل۔ اور دونوں میں سے ایک ضرور کاذب ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ ایک ہی شئی، شئی واحد کیلئے ثابت ہو اور اس سے منتفی بھی ہو کیونکہ بعض حیوان (جو قضیہ کا موضوع ہے) سے مراد افراد حیوان ناطق ہے یا نہیں، اگر افراد حیوان ناطق ہے تو جزء ثانی غلط، اور اگر نہیں تو جزء اول غلط اور جب دونوں جزؤں میں ایک غلط تو لا محالہ مرکبہ جزئیہ کاذب ہوگا۔ اور اگر اس کی نقیض مفہوم مردد ہو تو وہ بھی کاذب ہوگی اس لئے کہ مرکبہ جزئیہ کا پہلا جزء مطلقہ عامہ ہے اور مطلقہ عامہ کی نقیض دائمہ مطلقہ آتی ہے لہٰذا اس کی نقیض دائمہ مطلقہ یعنی یہ آئے گی لاشئی من الحیوان بانسان بالدوام اور دوسرا جزء بھی مطلقہ عامہ ہے لہٰذا اس کی نقیض بھی دائمہ مطلقہ یعنی یہ آئے گی کل حیوان انسان بالدوام لہٰذا دونوں نقیضوں کے شروع میں اگر حرف انفصال داخل کرکے یہ کہا جائے اما لاشئی من الحیوان بانسان بالدوام واما کل حیوان انسان بالدوام، تو لا محالہ کاذب ہوگا اس لئے کہ یہ کہنا کہ کوئی بھی حیوان کبھی بھی انسان نہیں یا یہ کہنا کہ ہر حیوان ہمیشہ انسان ہے صراحۃً

باطل ہے کیونکہ بعض حیوان ہمیشہ انسان ہوتا ہے۔ سوال مرکبہ جزئیہ کاذب نہیں اس لئے کہ اس کے جزء اول میں بعض حیوان سے مراد حیوان ناطق ہے لہذا جزء اول کا معنی ہوگا بعض الحیوان ناطق انسان" یہ بلاشبہ درست ہے لیکن اس کے جزء ثانی میں بعض حیوان سے مراد حیوان غیر ناطق ہے لہذا جزء ثانی کا معنی یہ ہوگا بعض الحیوان غیر ناطق لیس بانسان" یہ بھی بلاشبہ صحیح ہے۔ جواب ماقبل میں گذر چکا ہے کہ موجہات مرکبہ حکم میں قضیہ واحدہ کے ہوتا ہے اور قضیہ واحدہ کا موضوع ایک ہوتا ہے لہذا جو موضوع جزء اول کا ہوگا وہی جزء ثانی کا بھی ہوگا، دونوں میں غیر، غیر مراد لینا درست نہیں۔

قولہ فطریق اخذ نقیض الخ ـــ یعنی مرکبہ جزئیہ کی نقیض کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے اس کے موضوع پر کلیہ کا سور داخل کیا جائے (کیونکہ جزئیہ کی نقیض کلیہ ہی آتی ہے) پھر اس کے بعد دونوں محمولوں کے نقیضوں کے درمیان حرف تردید داخل کر کے موضوع کے تمام افراد کی طرف نسبت کی جائے تو قضیہ حملیہ مرددۃ المحمول ہوگا جو مرکبہ جزئیہ کی نقیض کہلائے گا مثلاً بعض الحیوان انسان بالفعل لادائما وجودیہ لادائمہ ہے جو دو مطلقہ عامہ سے مرکب ہے لیکن پہلا تو ظاہر ہے اور دوسرا جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے یہ ہے بعض الحیوان لیس بانسان بالفعل اور مطلقہ عامہ کی نقیض چونکہ دائمہ مطلقہ آتی ہے اس لئے اس کے محمول کی نقیض اس طرح نکالی جائے گی انسانٌ دائماً ولیس بانسانٍ دائماً پھر دونوں کے درمیان حرف تردید داخل کر کے دونوں کو موضوع کے تمام افراد کی طرف نسبت کر کے یہ کہا جائے گا کل حیوان اما انسان دائما اولیس بانسان دائما تو یہ قضیہ حملیہ کلیہ مرددۃ المحمول ہوگا جو وجودیہ لادائمہ کی نقیض کہلائے گا۔ اور یاد رہے کہ اس نقیض کا اصل قضیہ کے ایجاب وسلب میں صرف اتنی مخالفت ضروری ہے کہ اگر اصل قضیہ کے جزء اول کے محمول کی نسبت ایجابی ہے تو نقیض کے جزء اول کے محمول کی نسبت سلبی ہو، اور اگر اصل قضیہ کے جزء ثانی کے محمول کی نسبت سلبی ہے تو نقیض کے جزء ثانی کے محمول کی نسبت ایجابی ہو جیسے مذکورہ بالا قضیہ بعض الحیوان انسان بالفعل لادائما کے جزء اول بعض الحیوان انسان بالفعل کے محمول کی نسبت ایجابی ہے لہذا نقیض کے محمول کی نسبت سلبی ہوگی یعنی لیس بانسان دائما اور جزء ثانی جس کی طرف لا دائما سے اشارہ کیا گیا ہے یعنی بعض الحیوان لیس بانسان کے محمول کی نسبت سلبی ہے لہذا نقیض میں محمول کی نسبت ایجابی ہوگی یعنی انسانٌ دائماً۔ یہ بھی یاد رہے کہ ماقبل میں تناقض کی جو شرطیں بیان کی گئی ہیں وہ قضیہ حملیہ کی تھیں لیکن قضیہ شرطیہ (خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ) کی ان کے علاوہ ایک یہ بھی ہے کہ دونوں قضیہ کی جنس اور نوع یعنی عناد و اتفاق ولزوم میں اتحاد ہو، یعنی اصل قضیہ اگر منفصلہ ہو تو نقیض بھی منفصلہ ہو اور اصل قضیہ اگر عنادیہ یا اتفاقیہ یا لزومیہ ہو تو نقیض بھی عنادیہ یا اتفاقیہ یا لزومیہ ہو۔ لہذا متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ کی نقیض متصلہ لزومیہ سالبہ جزئیہ آئے گی مثلاً کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ ہے لہذا اس کی نقیض لیس کلما کانت

الشمس طالعۃ فالنہار موجود متصلہ لزومیہ سالبہ جزئیہ آئے گی۔ اسی طرح منفصلہ عنادیہ موجبہ کلیہ کی نقیض منفصلہ عنادیہ سالبہ جزئیہ آئے گی جیسے دائما اما ان یکون ہذا العدد زوجا او فردا منفصلہ عنادیہ موجبہ کلیہ ہے لہذا اس کی نقیض لیس دائما اما ان یکون ہذا العدد زوجا او فردا منفصلہ عنادیہ سالبہ جزئیہ آئے گی۔ اسی طرح متصلہ یا منفصلہ اتفاقیہ سالبہ کلیہ کی نقیض متصلہ یا منفصلہ اتفاقیہ موجبہ جزئیہ ہو گی علیک باستخراج الامثلۃ قد ترکتہا لخوف الطول۔ ذیل میں مرکبات جزئیہ حملیہ کی نقیضوں کا نقشہ دیا جاتا ہے تاکہ مبتدی طلبہ با آسانی سمجھ سکیں۔

نقشہ نقائض موجہات مرکبہ جزئیہ

موجہات مرکبہ جزئیہ	مثالیں	نقائض موجہات مرکبہ جزئیہ	مثالیں
مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ	بعض الکاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما	قضیہ حملیہ مرددۃ المحمول	کل کاتب اما لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین ہو کاتب او متحرک الاصابع دائما
〃 〃 سالبہ جزئیہ	بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما	〃 〃	کل کاتب اما ساکن الاصابع بالامکان حین ہو کاتب او لیس بساکن الاصابع دائما
عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ	بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما مادام کاتبا لا دائما	〃 〃	کل کاتب اما لیس بمتحرک الاصابع بالفعل حین ہو کاتب او متحرک الاصابع دائما
〃 〃 سالبہ جزئیہ	بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع دائما مادام کاتبا لا دائما	〃 〃	کل کاتب اما ساکن الاصابع بالفعل حین ہو کاتب او لیس بساکن الاصابع دائما
وقتیہ موجبہ جزئیہ	بعض القمر منخسف وقت الحیلولۃ لا دائما	〃 〃	کل قمر اما لیس بمنخسف بالامکان وقت الحیلولۃ او منخسف دائما
〃 سالبہ جزئیہ	بعض القمر لیس بمنخسف بالضرورۃ وقت التربیع لا دائما	〃 〃	کل قمر اما منخسف بالامکان وقت التربیع او لیس بمنخسف دائما
منتشرہ موجبہ جزئیہ	بعض الانسان متنفس بالضرورۃ وقتا ما لا دائما	〃 〃	کل انسان اما لیس بمتنفس بالامکان دائما او متنفس دائما
〃 سالبہ جزئیہ	بعض الانسان لیس بمتنفس بالضرورۃ وقتا ما لا دائما	〃 〃	کل انسان اما متنفس بالامکان دائما او لیس بمتنفس دائما
وجودیہ لاضروریہ موجبہ جزئیہ	بعض الانسان ضاحک بالفعل لا بالضرورۃ	〃 〃	کل انسان اما لیس بضاحک دائما او ضاحک بالضرورۃ

وجودیہ لا ضروریہ سالبہ جزئیہ	بعض الانسان لیس بضاحک بالفعل لا بالضرورۃ	قضیہ حملیہ مرددۃ المحمول	کل انسان اما ضاحک دائما او لیس بضاحک بالضرورۃ
وجودیہ لا دائمہ موجبہ جزئیہ	بعض الانسان ضاحک بالفعل لا دائما	" "	کل انسان اما لیس بضاحک او ضاحک دائما
وجودیہ لا دائمہ سالبہ جزئیہ	بعض الانسان لیس بضاحک بالفعل لا دائما	" "	کل انسان اما ضاحک دائما او لیس بضاحک دائما
ممکنہ خاصہ موجبہ جزئیہ	بعض الانسان کاتب بالامکان الخاص	" "	کل انسان اما لیس بکاتب بالضرورۃ او کاتب بالضرورۃ
ممکنہ خاصہ سالبہ جزئیہ	بعض الانسان لیس بکاتب بالامکان الخاص	" "	کل انسان اما کاتب بالضرورۃ او لیس بکاتب بالضرورۃ

فصل العکس المستوی تبدیل طرفی القضیۃ مع بقاء الصدق والکیف

ترجمہ: عکس مستوی قضیہ کے دونوں طرف کو بدل دینا ہے صدق وکیف کی بقاء کے ساتھ۔

قولہ طرفی القضیۃ۔ سواء کان الطرفان ہما الموضوع والمحمول او المقدم والتالی واعلم ان العکس کما یطلق علی المعنی المصدری المذکور کذلک یطلق علی القضیۃ الحاصلۃ من التبدیل وذالک الاطلاق مجازی من قبیل اطلاق اللفظ علی الملفوظ والخلق علی المخلوق۔ قولہ مع بقاء الصدق بمعنی ان الاصل لو فرض صدقہ لزم من صدقہ صدق العکس لا انہ یجب صدقہما فی الواقع۔ قولہ والکیف یعنی ان کان الاصل موجبۃ کان العکس موجبۃ وان کان سالبۃ کان سالبۃ۔

ترجمہ: خواہ طرفین موضوع و محمول ہوں یا مقدم و تالی اور معلوم کیجئے کہ عکس کا اطلاق جس طرح معنی مصدری مذکور پر ہوتا ہے اسی طرح اس قضیہ پر (بھی) جو تبدیل سے حاصل ہو اور یہ اطلاق مجازی ہے جو لفظ کا ملفوظ پر اور خلق کا مخلوق پر اطلاق کی قبیل سے ہے۔ اس معنی میں کہ اصل کو اگر صادق فرض کر لیا جائے تو اس کے صادق ہونے سے عکس کا صادق ہونا لازم آئے ایسا نہیں کہ دونوں کا واقع میں صادق ہونا واجب ہو۔ یعنی اصل قضیہ اگر موجبہ ہو تو عکس (بھی) موجبہ ہو اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو عکس (بھی) سالبہ ہو۔

تشریح:- بیانہ طرفی القضیۃ۔ تناقض کی بحث سے فراغت کے بعد اب عکس کی بحث کا آغاز کیا جاتا ہے اور عکس کی چونکہ دو قسمیں ہیں ایک عکس مستوی دوسری عکس نقیض۔ اور عکس نقیض بمنزلۂ مرکب ہے اور عکس مستوی بمنزلۂ مفرد۔ اور مفرد طبعاً مقدم ہوتا ہے اور مرکب مؤخر۔ اس لئے عکس مستوی کو مقدم کر کے یہ کہا گیا کہ عکس مستوی قضیہ کے دونوں طرفوں کی ترتیب کو بدل دینا ہے بشرطیکہ اصل قضیہ کا صدق وکیف باقی رہے یعنی قضیہ کے جزء اول کو جزء ثانی کر دینا ہے اور جزء ثانی کو جزء اول کر دینا ہے، اس طرح کہ صدق و کیف اپنے حال پر باقی رہے یعنی اصل قضیہ اگر موجبہ ہے تو عکس بھی موجبہ ہو، اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہے تو عکس بھی سالبہ ہو۔ اسی طرح اصل قضیہ اگر صادق ہو تو عکس بھی صادق ہو جیسے کل انسان حیوان کا عکس بعض الحیوان انسان ہے کیونکہ جس طرح پہلا قضیہ موجبہ وصادقہ ہے اسی طرح دوسرا قضیہ بھی موجبہ وصادقہ ہے سوال:- تعریف میں بقاء صدق وکیف کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ جواب:- بقاء صدق کی اس لئے کہ عکس اصل قضیہ کا لازم ہوتا ہے اور وجود لازم بغیر وجود ملزوم کے محال ہوتا ہے اس لئے ضروری ہے اصل قضیہ کے صادق ہونے کے ساتھ اس کا عکس بھی صادق ہو لیکن بقاء کیف کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ مناطقہ نے اکثر ایسے قضایا معکوسہ کو پایا جو کیف میں اصل قضیہ کے موافق اور صادق ہیں لہذا انھوں نے سمجھا کہ قضایا معکوسہ میں صدق کا مدار کیف کے موافق ہونا ہے لہذا انھوں نے بقاء کیف کو ضروری قرار دے دیا لیکن اکثر قضایا کی قید اس لئے لگائی گئی کہ عکس بعض مادے میں اصل قضیہ کے ساتھ صادق آتا ہے لیکن کیف میں اس کے موافق نہیں اور یہ اس قضیہ میں ہوتا ہے جس کا محمول موضوع سے عام ہو جیسے کل انسان حیوان موجبہ کلیہ ہے جو صادق ہے اور اس کا عکس سالبہ جزئیہ لبعض الحیوان لیس بالانسان بھی صادق ہے۔ سوال:- عکس میں جب بقاء صدق کا اعتبار ہے تو بقاء کذب کا بھی کرنا چاہئے کہ اصل قضیہ اگر کاذب ہو تو عکس بھی کاذب ہو؟ جواب:- عکس چونکہ لازم ہوتا ہے اور اصل قضیہ ملزوم، اور ملزوم کا کذب لازم کے کذب کو ضروری نہیں کرتا اس لئے بقاء کذب کا اعتبار نہیں کیا گیا لیکن لازم کے کذب کو ضروری اس لئے نہیں کرتا کہ مثلاً کل حیوان انسان قضیہ موجبہ کلیہ ہے جو کاذب ہے کیونکہ حیوان کے ہر ہر فرد کیلئے انسانیت کا ثبوت بداہتہً باطل ہے اس لئے کہ حیوان کا بعض فرد وہ ہے جو انسان نہیں مثلاً فرس وغنم حیوان ہے انسان نہیں لہذا ان کیلئے انسانیت کا ثبوت قطعاً غلط ہوا لیکن اس کا عکس بعض الانسان حیوان کاذب نہیں صادق ہے کیونکہ یہ صحیح ہے کہ انسان کے بعض افراد کیلئے حیوانیت کا ثبوت ہو۔

قولہ سواء کان الطرفان الخ ـــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ عکس کی یہ تعریف صرف قضیہ حملیہ کے عکس کو شامل ہوتی ہے قضیہ شرطیہ کے عکس کو نہیں اس لئے کہ تعریف میں عکس طرفین کی تبدیل کو کہا ہے اور طرفین سے متبادر موضوع ومحمول ہیں اور موضوع ومحمول صرف قضیہ حملیہ میں ہوتے ہیں کیونکہ قضیہ شرطیہ میں مقدم وتالی ہوتے ہیں۔ جواب یہ کہ طرفین سے مراد یہاں عام ہے خواہ موضوع ومحمول ہوں یا

مقدم و تالی۔

قولہ۳ واعلم ان العکس الخ ـــــــ یہ اس اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ عکس کی تعریف تبدیل معنی مصدری سے درست نہیں ورنہ آنے والا قول الموجبۃ انما تنعکس جزئیۃ (موجبہ کلیہ کا عکس صرف موجبہ جزئیہ آتا ہے) درست نہ ہوگا اس لئے کہ موجبہ جزئیہ تبدیل نہیں بلکہ وہ قضیہ ہے جو تبدیل کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ عکس کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک تبدیل معنی مصدری پر، دوسرا معنی مفعولی یعنی اس قضیہ پر جو تبدیل کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ لیکن معنی اول پر اس کا اطلاق حقیقی ہوتا ہے اور معنی ثانی پر مجازی۔ جس طرح لفظ کا اطلاق معنی مصدری یعنی پھینکنے پر حقیقی ہوتا ہے اور معنی مفعولی یعنی ملفوظ پر مجازی۔ اور خلق کا اطلاق پیدا کرنے پر حقیقی ہوتا ہے اور مخلوق پر مجازی۔ لہٰذا تعریف میں عکس کا اطلاق معنی حقیقی پر ہے اور والموجبۃ انما تنعکس میں مجازی پر۔ واضح ہو کہ عکس مستوی کو عکس مستقیم بھی کہا جاتا ہے اس لئے کہ اس کے بنانے کا طریقہ آسان و سیدھا ہوتا ہے برخلاف عکس نقیض۔ کہ اس میں پہلے قضیہ کی نقیض لائی جاتی ہے پھر اس کی [illegible] کا عکس کیا جاتا ہے۔

قولہ۴ یعنی ان الاصل الخ ـــــــ یہ اس وہم کا ازالہ ہے کہ یہ تعریف قضیہ کاذبہ کے عکس کو شامل نہیں ہوتی اس لئے کہ تعریف میں بقاء صدق ملحوظ ہے جس سے متبادر یہ ہوتا ہے کہ اصل و عکس دونوں کا صدق واقع و نفس الامر میں ہونا ضروری ہے اور یہ قضیہ کاذبہ میں نہیں پایا جاتا۔ حاصل ازالہ یہ کہ تعریف میں صدق سے مراد واقعی و نفس الامری نہیں بلکہ مطلق صدق ہے جو واقعی و فرضی دونوں کو شامل ہے اور صدق واقعی کا مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ اگر واقعۃً صادق ہو تو اس کا عکس بھی واقعۃً صادق ہو جیسے بعض الانسان عالم حقیقۃً صادق ہے لہٰذا اس کا عکس بعض العالم انسان بھی حقیقۃً صادق ہے اور فرضی کا مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ اگرچہ کاذب ہو لیکن اگر اس کو صادق مان لیا جائے تو عکس بھی صادق مان لینا پڑے مثلاً اگر کوئی شخص کل انسان حجر کو صادق مانتا ہے تو اس کے عکس بعض الحجر انسان کو بھی صادق ماننا پڑے گا۔

قولہ۵ یعنی ان کان الاصل الخ ـــــــ یعنی عکس کے پائے جانے کیلئے دوسری شرط بقاء کیف ہے یعنی اصل قضیہ اگر موجبہ ہو تو عکس بھی موجبہ ہو اور اصل قضیہ اگر سالبہ ہو تو عکس بھی سالبہ ہو جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے ظاہر ہے اور بنظر دقیق دیکھا جائے تو یہ شرط فضول ہے کیونکہ اس کیلئے پہلی شرط ہی کافی ہے اس لئے کہ جب اصل قضیہ کے ساتھ عکس بھی صادق ہوگا تو کیف میں اتحاد لازمی ہوگا کیونکہ اگر کیف میں اتحاد نہ ہو تو عکس کا صادق ہونا لازم نہ ہوگا مثلاً کل انسان حیوان کا عکس بعض الحیوان انسان صادق ہے کیونکہ دونوں قضیوں کا کیف میں اتحاد ہے اور کل انسان ناطق کا عکس بعض الناطق لیس بانسان صادق نہیں کیونکہ اس میں کیف میں اتحاد نہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ عکس کے صادق ہونے کیلئے کیف میں اتحاد ضروری

ہے تو بقاءِ صدق کے بعد بقاءِ کیف کا ذکر فضول ہوا۔ ہاں البتہ اگر بقاءِ کیف کو پہلے اور بقاءِ صدق کو بعد میں بیان کیا جاتا تو کسی قدر صحیح ہو سکتا تھا کیونکہ کیف کا اتحاد صدق کے اتحاد کو لازم نہیں کرتا، برخلاف صدق کا اتحاد کیف کے اتحاد کو لازم کرتا ہے جیسے بعض الحیوان لیس بانسان کا عکس بعض الانسان لیس بحیوان صادق نہیں حالانکہ کیف میں اتحاد موجود ہے۔ پتہ چلا کہ اتحادِ کیف عام ہے اور اتحادِ صدق خاص، اور خاص کا ذکر عام کے بعد شائع و ذائع ہے۔

وَالْمُوْجِبَةُ اِنَّمَا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً لِجَوَازِ عُمُوْمِ الْمَحْمُوْلِ وَالتَّالِيْ

ترجمہ:۔ اور موجبہ کلیہ و جزئیہ کا عکس صرف موجبہ جزئیہ ہوتا ہے کیونکہ جائز ہے قضیہ حملیہ میں اور قضیہ شرطیہ میں تالی عام ہو۔

قولہ انما تنعکس جزئیۃ۔ یعنی الموجبۃ سواء کانت کلیۃ نحو کل الانسان حیوان او جزئیۃ نحو بعض الانسان حیوان انما تنعکس الی الموجبۃ الجزئیۃ لا الی الموجبۃ الکلیۃ اما صدق الموجبۃ الجزئیۃ فظاہر ضرورۃ انہ اذا صدق المحمول علی ما صدق علیہ الموضوع کلاً او بعضاً یصدق الموضوع والمحمول فی ہذا الفرد فیصدق المحمول علی افراد الموضوع فی الجملۃ۔

ترجمہ:۔ یعنی موجبہ خواہ کلیہ ہو جیسے کل الانسان حیوان یا جزئیہ جیسے بعض الانسان حیوان اس کا عکس صرف موجبہ جزئیہ آئے گا موجبہ کلیہ نہیں لیکن موجبہ جزئیہ کا صادق ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ جب محمول اس فرد پر صادق آئے جس پر موضوع کلاً یا بعضاً صادق ہے تو اس فرد میں موضوع و محمول صادق آئیں گے لہٰذا محمول، موضوع کے فی الجملہ افراد پر صادق آسکے گا۔

تشریح:۔ بیانہ انما تنعکس جزئیۃ ——— عکس کی تعریف کے بعد اب اس کے احکام کو بیان کیا جاتا ہے کہ موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس موجبہ جزئیہ آئے گا۔ مصنف نے سب سے پہلے موجبہ کلیہ کے عکس کو بیان فرمایا حالانکہ جمہور نے سب سے پہلے سالبہ کلیہ کے عکس کو بیان کیا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ سالبہ میں سلب ہوتا ہے اور موجبہ میں ایجاب، اور ایجاب کو سلب پر شرافت حاصل ہے اس لئے موجبہ کے عکس کو پہلے بیان کیا۔ دوسری وجہ یہ کہ موجبہ کے دو فرد ہیں ایک کلیہ دوسرا جزئیہ، اور عکس موجبہ کے دونوں فرد پر جاری ہوتا ہے اور سالبہ کے صرف ایک فرد کلیہ پر، اور عکس کا دو فرد پر جاری ہونا ایک فرد پر جاری ہونے سے بہتر ہے اس لئے پہلے موجبہ کے عکس کو بیان کیا۔ اور جمہور نے سالبہ کلیہ کے عکس کو پہلے اس لئے بیان کیا کہ اس کا عکس سالبہ کلیہ ہی آتا ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں جزئیہ آتا ہے۔ اور

کلیہ اگرچہ سالبہ ہی ہو جزئیہ سے افضل ہے کیونکہ علوم میں زیادہ تر کلیہ مفید ہوتا ہے اس لئے کہ کلیہ تمام افراد کو شامل ہے اور جزئیہ بعض افراد کو۔ لیکن یہ توجیہہ ضعیف ہے۔ اس لئے کہ کلیہ تمام افراد کو شامل ہونے کے اعتبار سے بمنزلۂ مرکب ہے اور جزئیہ بعض افراد کو شامل ہونیکے اعتبار سے بمنزلۂ مفرد۔ اور مفرد طبعاً مقدم ہوتا ہے اور مرکب طبعاً مؤخر، اس لئے طبع کی خاطر ذکر میں بھی موجبہ کے عکس کو پہلے بیان کیا گیا۔

قولہ[۳] یعنی ان الموجبۃ الخ ـــــ اس سے یہ اشارہ ہے کہ مصنف کے قول" والموجبۃ انما تنعکس جزئیۃ" میں موجبہ پر الف لام استغراق کا ہے لہذا اس کا معنی یہ ہے کل موجبۃ اما کلیۃ او جزئیۃ انما تنعکس جزئیۃ (ہر موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس جزئیہ آئے گا) پس اس قول سے دو دعوے پیدا ہوئے ایک یہ کہ موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس جزئیہ آئے گا۔ دوسرا یہ کہ موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس کلیہ نہیں آئے گا۔ دعوئ اول کی دلیل یہ ہے کہ موجبہ کلیہ و جزئیہ میں محمول جب موضوع کے کل یا بعض افراد پر صادق آئے گا تو محمول و موضوع دونوں بعض افراد میں ایک دوسرے کے شریک ہوں گے جس سے قضیہ موجبہ جزئیہ متحقق ہو جائے گا اس لئے کہ اس میں بھی موضوع و محمول بعض افراد میں ایکدوسرے کے شریک ہوتے ہیں، کیونکہ اس میں محمول، موضوع کے بعض افراد پر صادق آتا ہے اور جب محمول موضوع کے بعض افراد پر صادق آئے تو موضوع محمول کے بعض افراد میں ضرور شریک ہوگا۔ ملا عبدالحق خیرآبادی نے شرح مرقات میں دوسری دلیل یہ بیان فرمائی ہے کہ موجبہ کلیہ و جزئیہ کا عکس اگر موجبہ جزئیہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض سالبہ کلیہ ضرور صادق آئے گی کیونکہ اگر نقیض صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے لہذا اگر سالبہ کلیہ صادق آئے تو اس کو شکل اول کا کبریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا صغریٰ بنایا جائے تو نتیجہ سلب الشئ عن نفسہ لازم آئے گا جو کہ محال ہے مثلاً کل انسان حیوان یا بعض الانسان حیوان کا عکس بعض الحیوان انسان آئے گا کیونکہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض لا شئ من الحیوان بانسان صادق آئے گی اور اگر یہ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ اور جب نقیض صادق آئے تو اس کو شکل اول کا کبریٰ اور اصل قضیہ کو صغریٰ بنا کر یوں کہا جائے کل انسان حیوان یا بعض الانسان حیوان ولا شئ من الحیوان بانسان تو نتیجہ پہلی صورت میں لا شئ من الانسان بانسان آئے گا۔ اور دوسری صورت میں بعض الانسان لیس بانسان آئے گا جو کہ سلب الشئ عن نفسہ ہے اور یہ بداہتہً محال ہے۔ واضح ہو کہ یہ دلیل جو بیان کی گئی حقیقتہً دلیل نہیں بلکہ ایک تنبیہ ہے جو خفا کو زائل کرنے کے لئے بیان کی گئی ہے اس لئے کہ دلیل کسی دعوئ نظری کی دی جاتی ہے اور یہ دعویٰ بدیہی ہے اس لئے مصنف نے اسکی دلیل بیان نہیں فرمائی صرف دعوئ ثانی کی دلیل پر اکتفا فرمایا (جیسا کہ آگے لجواز عموم الخ سے بیان فرمائیں گے) اعتراض:۔ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہونا تو صحیح ہے لیکن موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہونا صحیح نہیں اس لئے کہ کل شیخ کان شاباً (ہر بوڑھا کسی زمانہ میں جوان تھا) موجبہ کلیہ صادقہ ہے لیکن اس کا عکس موجبہ

جزئیہ بعض الشاب کان شیخاً (بعض جوان کسی زمانہ میں بوڑھا تھا) صادق نہیں۔ جواب اس کے دو ہیں ایک یہ
کہ قضیہ مذکورہ کا عکس بعض الشاب کان شیخاً نہیں بلکہ یہ ہے بعض من کان شاباً شیخ (بعض جو کسی زمانہ میں
جوان تھا بوڑھا ہے) یہ بلاشبہ صادق ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل قضیہ کی نسبت رابطی کا عکس میں باقی
رہنا کوئی ضروری نہیں لہذا عکس میں کان نہیں یکون ہوگا یعنی بعض الشاب یکون شیخاً (بعض جوان کسی زمانہ میں
بوڑھا ہوگا) یہ درست ہے۔ اعتراض:۔ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ صحیح نہیں اس لئے کہ مثلاً بعض الوتد
فی الحائط (بعض کانٹی دیوار میں ہے) موجبہ جزئیہ ہے جو صادق ہے لیکن اس کا عکس موجبہ جزئیہ بعض الحائط
الوتد (بعض دیوار کانٹی میں ہے) صادق نہیں۔ جواب:۔ یہ اس قضیہ کا عکس نہیں ہے اس لئے کہ اصل قضیہ میں
محمول صرف حائط نہیں بلکہ فی الحائط ہے اور اس عکس میں موضوع صرف حائط کو بنایا گیا ہے اس لئے اس کا صحیح
عکس یہ ہے بعض ما فی الحائط وتد (بعض وہ جو دیوار میں ہے کانٹی ہے) یہ بلاشبہ صادق ہے۔

واما[1] عدم صدق الکلیۃ فلان المحمول فی القضیۃ الموجبۃ قد یکون اعم من الموضوع فلو عکس
القضیۃ صار الموضوع اعم ویستحیل صدق الاخص کلیاً علی الاعم فالعکس اللازم الصادق فی جمیع المواد
ہو الموجبۃ الجزئیۃ ہذا[2] ہو البیان فی الحملیات وقس علیہ الحال فی الشرطیات۔

ترجمہ:۔ اور لیکن کلیہ کا صادق نہ ہونا تو اس لئے کہ قضیہ موجبہ میں محمول کبھی موضوع سے عام ہوتا ہے
پس اگر قضیہ کا عکس کیا جائے تو موضوع عام ہوگا اور عام پر خاص کا کلی طور پر صادق ہونا محال ہے لہذا وہ
عکس لازم جو تمام مادوں میں صادق آتا ہے موجبہ جزئیہ ہے یہ دلیل حملیات کی ہے اور شرطیات کے حال کو اسی
پر قیاس کر لیجئے۔

تشریح:۔ قولہ[1] اما عدم صدق الخ ــــــ یہ دعویٰ ثانی کی دلیل ہے کہ موجبہ خواہ کلیہ ہو یا
جزئیہ اس کا عکس کلیہ اس لئے نہیں آئے گا کہ عکس اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور لازم کبھی بھی ملزوم سے جدا
نہیں ہوتا لہذا موجبہ کا عکس اگر کلیہ ہو تو ہر مادے میں ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ مثلاً کل
انسان حیوان موجبہ کلیہ ہے جو صادق ہے لیکن اس کا عکس موجبہ کلیہ کل حیوان انسان صادق نہیں کیونکہ حیوان کے
ہر ہر فرد کا انسان ہونا بداہتہً باطل ہے۔ سوال:۔ موجبہ کا عکس اگر کلیہ نہیں آتا ہے تو کل انسان ناطق موجبہ
ہے اس کا عکس کلیہ کل ناطق انسان کیوں آتا ہے؟ جواب:۔ ابھی گذرا کہ عکس اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور لازم
کبھی بھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا اور موجبہ کا عکس کلیہ چونکہ اکثر ملزوم یعنی اصل قضیہ سے جدا ہو جاتا ہے
جیسے مثال مذکور کل انسان حیوان کا عکس موجبہ کلیہ کل حیوان انسان اصل قضیہ کے ساتھ صادق ہونے میں جدا

ہے۔ برخلاف اگر اس کا عکس موجبہ جزئیہ بعض الحیوان انسان ہو تو اصل قضیہ کے ساتھ صادق ہونے میں جدا نہیں کیونکہ عکس اگر کسی مادہ میں کلیہ ہو تو کلیہ چونکہ جزئیہ کو لازم ہوتا ہے لہٰذا اس کا عکس جزئیہ لازم ہوگا۔

قولہ[۱] ہذا ہو البیان الخ ـــــ یعنی اس سے پہلے موجبہ کلیہ و جزئیہ کے عکس کے بارے میں جو دلیل دی گئی تھی حملیات سے متعلق تھی اب شرطیات کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ شرطیات کو حملیات پر قیاس کیجیے کہ شرطیہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس جزئیہ آئے گا کیونکہ اگر کلیہ آئے تو کذب لازم ہوگا اس لئے کہ مثلاً کلما کان الشئی انسانا کان حیوانا موجبہ کلیہ ہے جو صادق ہے لیکن اس کا عکس موجبہ کلیہ کلما کان الشئی حیوانا کان انسانا صادق نہیں کیونکہ شئی کے حیوان ہونے کی تمام تقدیروں پر انسان کا ہونا باطل ہے اس لئے کہ شئی کے حیوان ہونے کی بعض تقدیر فرس وغنم وبقر بھی ہے جو انسان نہیں ہوتی۔ برخلاف اگر اس کا عکس موجبہ جزئیہ قد یکون اذا کان الشئی حیوانا کان انسانا ہو تو صادق ہے کیونکہ شئی کے حیوان ہونے کی بعض تقدیر پر انسان ہونا درست ہے۔ لیکن یاد رہے یہ حکم شرطیہ کی صرف ایک قسم متصلہ لزومیہ کیساتھ خاص ہے، متصلہ اتفاقیہ اور مطلق منفصلہ میں یہ حکم جاری نہیں ہوگا لیکن متصلہ اتفاقیہ میں اس لئے نہیں کہ اس میں حکم صرف اتفاق کی تقدیر پر ہوتا ہے اور جس میں حکم اتفاق کی تقدیر پر ہو اس کا عکس لازم نہیں ہوگا حالانکہ عکس اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے۔ لیکن مطلق منفصلہ میں یہ حکم اس لئے جاری نہیں ہوگا کہ عکس میں تبدیل معنوی ہوتی ہے اور تبدیل معنوی منفصلہ میں نہیں پائی جاتی جیسا کہ شرطیہ کی بحث میں گزر چکا ہے

وَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ سَالِبَةً كُلِّيَّةً وَإِلَّا لَزِمَ سَلْبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ وَالْجُزْئِيَّةُ لَا تَنْعَكِسُ أَصْلًا لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَوْضُوعِ أَوِ الْمُقَدَّمِ

ترجمہ:۔ اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہوگا ورنہ سلب الشئی عن نفسہ لازم آئے گا اور سالبہ جزئیہ کا عکس قطعاً نہیں ہوگا اس لئے کہ جائز ہے قضیہ حملیہ میں موضوع یا قضیہ شرطیہ میں مقدم عام ہو۔

قولہ لجواز عموم۔ بیانٌ[۱] للجزءِ السلبیّ من الحصر المذکورِ واما الایجابُ الجزئیّ فبدیہیٌّ کما مرّ۔ قولہ والا لزم سلب الشئی عن نفسہ۔ تقریرہ[۲] ان یقال کلما صدق قولنا لاشئی من الانسان بحجر صدقَ لاشئیَ من الحجر بانسان والا لصدق نقیضہ وہو بعضُ الحجر انسانٌ فنضمہ مع الاصل فنقول بعض الحجر انسانٌ ولاشئی من الانسان بحجر ینتج بعض الحجر لیس بحجر وہو سلب الشئی عن نفسہ وہذا محال فمنشاءُہ نقیض

العکس لان الاصل صادق والهیئة منتجة فیکون نقیض العکس باطلاً فیکون العکس حقاً وھو المطلوب۔ قولہ عموم الموضوع۔ وحینئذ یصح سلب الاخص عن بعض الاعم لکن لا یصح سلب الاعم عن بعض الاخص مثلاً یصدق بعض الحیوان لیس بانسان ولا یصدق بعض الانسان لیس بحیوان۔ قولہ او المقدم۔ مثلاً یصدق قد لا یکون اذا کان الشیء حیواناً کان انساناً ولا یصدق قد لا یکون اذا کان الشیء انساناً کان حیواناً۔

ترجمہ:- حصر مذکور سے جزء سلبی کا بیان ہے اور لیکن ایجاب جزئی تو بدیہی ہے جیسا کہ گذرا۔ سلب الشیء عن نفسہ کی تقریر اس طریقہ سے بیان کی جائے کہ جب ہمارا قول لاشیء من الانسان بحجر صادق آئے گا تو لاشیء من الحجر بانسان (بھی) صادق آئے گا ورنہ اس کی نقیض صادق آئے گی اور وہ بعض الحجر انسان ہے پس اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر ہم کہیں گے بعض الحجر انسان ولاشیء من الانسان بحجر جس کا نتیجہ یہ ہوگا بعض الحجر لیس بحجر اور وہ سلب الشیء عن نفسہ ہے اور یہ محال ہے لہذا محال کا منشاء عکس کی نقیض ہے اس لئے کہ اصل قضیہ صادق ہے اور ہیئت منتجہ (بھی) ہے لہذا (جب) عکس کی نقیض باطل ہوئی تو عکس صحیح ہوا اور یہی مطلوب ہے۔ اور اس وقت بعض عام سے خاص کا سلب صحیح ہوگا لیکن بعض خاص سے عام کا سلب صحیح نہیں مثلاً بعض الحیوان لیس بانسان صادق ہے اور بعض الانسان لیس بحیوان صادق نہیں۔ مثلاً قد لا یکون اذا کان الشیء حیوانا کان انسانا صادق آتا ہے اور قد لا یکون اذا کان الشیء انسانا کان حیوانا صادق نہیں آتا۔

تشریح:- قولہ بیان للجزء السلبی الخ ــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ مصنف کے قول والموجبة انما تنعکس جزئیة میں انما چونکہ حصر کا فائدہ دیتا ہے اس لئے اس قول سے دو دعوے پیدا ہوتے ہیں ایک یہ کہ موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس جزئیہ آئے گا اور دوسرا یہ کہ موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس کلیہ نہیں آئے گا لہذا لجواز عموم المحمول سے جو دلیل دی گئی ہے وہ کس دعوے کی ہے؟ جواب یہ کہ دعویٰ ثانی کی دلیل ہے جیسا کہ اس کی توضیح گذر چکی اور دعویٰ اول چونکہ بدیہی ہے اس لئے اس کی دلیل نہیں دی گئی کیونکہ دلیل کسی دعویٰ نظری کی دی جاتی ہے ہاں البتہ اس کی تنبیہ تو ہم نے اس کو بیان کر دیا ہے۔

قولہ تقریرہ ان یقال الخ ــــ یعنی سالبہ کلیہ کا عکس بدلیل خلف سالبہ کلیہ آتا ہے اس لئے کہ دلیل خلف کہتے ہیں اس دلیل کو جو عکس کی نقیض کو باطل کر کے دعویٰ کو ثابت کرے اور وہ یہاں یہ ہے کہ سالبہ کلیہ کا عکس اگر سالبہ کلیہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض یعنی موجبہ جزئیہ صادق آئے گی اور اگر یہ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے لہذا جب نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر قیاس بنایا جائے تو نتیجہ سلب الشیء عن نفسہ لازم آئے گا مثلاً لاشیء من الانسان بحجر کا عکس لاشیء من الحجر بانسان آتا ہے اس لئے کہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض بعض الحجر انسان صادق آئے گی اور اگر یہ بھی صادق نہ

آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا لہذا جب اس نقیض کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا کبریٰ بنا کر یوں کہا جائے بعض الحجر انسان ولاشئ من الانسان بحجر تو نتیجہ آئے گا بعض الحجر لیس بحجر (بعض پتھر پتھر نہیں ہے) اور یہ سلب الشئ عن نفسہ ہے جو کہ محال ہے اور یہ محال اس لئے لازم آیا کہ لاشئ من الحجر بالانسان کو اصل قضیہ کا عکس تسلیم نہیں کیا گیا تھا لہذا عکس صادق ہوا۔ اس دعویٰ کیلئے دوسرا دلیل عکس بھی دی جاتی ہے اور وہ یہاں یہ ہے کہ اگر سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ نہ آئے تو اس کی نقیض صادق آئے گی لیکن جب اس نقیض کا عکس کیا جائے تو وہ اصل قضیہ کے مخالف ہوگا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل قضیہ کا عکس صادق ہے کیونکہ اصل قضیہ مفروض الصدق ہوتا ہے اور مفروض الصدق کاذب نہیں ہوتا لہذا کاذب نقیض کا عکس ہوا اور عکس چونکہ شئ کو لازم ہوتا ہے لہذا نقیض کاذب ہوئی اور یہ اصل قضیہ کے عکس کی نقیض ہے لہذا عکس صادق ہوا جیسے مثال مذکور لاشئ من الانسان بحجر کا عکس لاشئ من الحجر بالانسان آتا ہے اس لئے کہ اگر وہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض بعض الحجر انسان صادق آئے گی اور جب اس نقیض کا عکس بعض الانسان حجر کیا جائے تو اصل قضیہ کے خلاف ہوتا ہے کیونکہ اس میں انسان کے بعض افراد کیلئے حجر ہونے کا ثبوت ہے اور اصل قضیہ میں انسان کے ہر ہر فرد سے حجر ہونے کی نفی ہے اور اصل قضیہ چونکہ مفروض الصدق ہوتا ہے اس لئے نقیض کا عکس کاذب ہوا اور جب نقیض کا عکس کاذب ہے تو نقیض بھی کاذب ہوئی کیونکہ عکس شئ کو لازم ہوتا ہے لہذا اصل قضیہ کا عکس صادق ہوا۔ اس دعوے کیلئے دوسری دلیل افتراض بھی ہے جس کو عکس نقیض کے اختتام میں بیان کی جائے گی اور یہ دونوں دلیلیں چونکہ بہ نسبت پہلی دلیل کے ادق و مشکل ہیں اس لئے ان کو یہاں بیان نہیں کیا گیا۔

قولہ منشاءہ الخ ـــــــ سوال پیدا ہوتا ہے کہ عکس کی نقیض کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا کبریٰ بنانے سے جو نتیجہ محال پیدا ہوتا ہے اس محال کا منشاء کون ہے؟ تو جواب دیا جاتا ہے کہ اس کا منشاء عکس کی نقیض ہے، کیونکہ نتیجہ سے جو محال پیدا ہوتا ہے تین وجہوں میں سے کسی ایک سے آیا اس وجہ سے کہ (۱) صغریٰ کاذب ہے (۲) یا کبریٰ کاذب ہے (۳) یا شرائط انتاج میں سے کوئی شرط مفقود ہے، اور یہاں کبریٰ صادق ہے اس لئے کہ وہ اصل قضیہ ہے اور اصل قضیہ مفروض الصدق ہوتا ہے۔ اسی طرح شکل اول کے انتاج کی شرائط (۱) ایجاب صغریٰ (۲) کلیۃ کبریٰ (۳) فعلیت صغریٰ بھی متحقق ہیں لہذا صغریٰ ہی کاذب ہوا اور صغریٰ عکس کی نقیض ہے لہذا عکس کی نقیض کاذب ہوئی اور عکس صادق ہوا فہوا المطلوب۔

قولہ حینئذ یصح الخ ـــــــ قضایا محصورہ میں سے آخری قضیہ سالبہ جزئیہ ہے اس کا عکس نہ تو سالبہ جزئیہ آئے گا اور نہ ہی سالبہ کلیہ۔ اس لئے کہ بعض الحیوان لیس بالانسان سالبہ جزئیہ ہے جو صادق ہے کیونکہ اس میں بعض افراد حیوان سے انسان ہونے کی نفی کی گئی ہے اور یہ جائز ہے، لیکن اس کا عکس سالبہ کلیہ لاشئ من الانسان بحیوان صادق نہیں کیونکہ اس میں انسان کے ہر ہر فرد سے حیوان ہونے کی

نفی کی گئی ہے جو کہ قطعاً جائز نہیں۔ اسی طرح اس کا عکس سالبہ جزئیہ بعض الانسان لیس بحیوان بھی صادق نہیں اس لئے کہ اس میں بعض افراد انسان سے حیوان ہونے کی نفی کی گئی ہے حالانکہ انسان کا کوئی بھی فرد حیوان ہونے سے خالی نہیں۔ سوال:۔ سالبہ جزئیہ کا عکس سالبہ جزئیہ ممکن ہے اس لئے کہ بعض الحیوان لیس بابیض سالبہ جزئیہ ہے جو صادق ہے کیونکہ اس میں بعض افراد حیوان سے ابیض ہونے کی نفی کی گئی ہے جو کہ درست ہے اس لئے کہ ہاتھی بعض افراد حیوان ہے لیکن ابیض نہیں۔ اور اس کا عکس بعض الابیض لیس بحیوان بھی صادق ہے اس لئے کہ اس میں بعض افراد ابیض سے حیوان ہونے کی نفی کی گئی ہے جو کہ درست ہے کیونکہ برف ابیض ہے لیکن حیوان نہیں۔ جواب:۔ بارہا گذر چکا ہے کہ عکس اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور لازم کبھی بھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا۔ لہذا سالبہ جزئیہ کا عکس اگر سالبہ جزئیہ آتا ہے تو مثال مذکور میں سالبہ جزئیہ بعض الحیوان لیس بالانسان کا عکس سالبہ جزئیہ بعض الانسان لیس بحیوان کاذب نہ ہونا چاہئے۔ لہذا اگر کسی مادے میں سالبہ جزئیہ کا عکس آجائے تو دعویٰ مذکور کے منافی نہیں کیونکہ دعویٰ لزوم کا ہے اور یہ اتفاقیہ ہے۔

قولہ[۵] مثلا لیصدق قد لا یکون الخ ـــــ یہ جو بیان کیا گیا تھا کہ سالبہ جزئیہ کا عکس نہ سالبہ جزئیہ آتا ہے اور نہ سالبہ کلیہ، حملیات کے متعلق تھا، لیکن شرطیات کہ ان کے بھی سالبہ جزئیہ کا عکس نہ سالبہ جزئیہ آتا ہے اور نہ سالبہ کلیہ، اس لئے کہ قد لا یکون اذا کان الشئی حیوانا کان انسانا شرطیہ سالبہ جزئیہ ہے جو صادق ہے لیکن اس کا عکس قد لا یکون اذا کان الشئی انسانا کان حیوانا سالبہ جزئیہ اور لیس البتۃ اذا کان الشئی انسانا کان حیوانا سالبہ کلیہ صادق نہیں اس لئے کہ جس طرح حملیہ میں بعض افراد خاص سے عام کا سلب محال ہوتا ہے اسی طرح شرطیہ میں بعض تقادیر خاص سے عام کا سلب محال ہوتا ہے اس لئے کہ تقادیر بمنزلۂ افراد ہوتی ہیں جیسا کہ کلیہ، جزئیہ وغیرہ کے بیان میں گذر چکا۔

وَاَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ فَمِنَ الْمُوْجِبَاتِ تَنْعَكِسُ الدَّائِمَتَانِ وَالْعَامَّتَانِ حِيْنِيَّةً مُطْلَقَةً

ترجمہ:۔ لیکن جہت کے اعتبار سے موجبات میں سے ضروریہ مطلقہ و دائمہ مطلقہ اور مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ کا عکس حینیہ مطلقہ ہوتا ہے۔

قولہ[۱] اما بحسب الجہۃ ـــ یعنی انّ ما ذکرناہ ھو بیانُ انعکاسِ القضایا بحسب الکیف والکم اما بحسب الجہۃ اہ۔ قولہ الدائمتان۔ ای الضروریۃُ والدائمۃُ مثلاً کلما صدق قولنا بالضرورۃ أو دائما کل انسانٍ حیوانٌ صدق

لان بعض الحیوان انسانٌ بالفعل حین ہو حیوان والاّ فیصدق نقیضہ وہو دائماً لاشئ من الحیوان بانسان مادام حیواناً فہو مع الاصل ینتج لاشئ من الانسان بانسانٍ بالضرورۃ او دائماً ہٰذا خلفٌ۔ قولہ والعامتان۔ ای المشروطۃ العامۃ والعرفیۃ العامۃ مثلاً اذا صدق بالضرورۃ او بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً صدق بعض متحرک الاصابع کاتبٌ بالفعل حین ہو متحرک الاصابع والاّ فیصدق نقیضہ دائماً لاشئ من متحرک الاصابع بکاتبٍ مادام متحرک الاصابع وہو مع الاصل ینتج قولنا بالضرورۃ او بالدوام لاشئ من الکاتب بکاتبٍ مادام کاتباً ہٰذا خلفٌ۔

ترجمہ :۔ یعنی قضایا کے انعکاس کی بحث جو ہم نے بیان کی کیف وکم کے اعتبار سے تھی لیکن جہت کے اعتبار سے یعنی دائمتان سے مراد ضروریہ مطلقہ و دائمہ مطلقہ ہیں مثلاً جب ہمارا قول بالضرورۃ یا دائما کل انسان حیوان صادق آئے گا تو ہمارا قول بعض الحیوان انسان بالفعل حین ہو حیوان (بھی) صادق آئے گا ورنہ اس کی نقیض صادق آئے گی اور وہ یہ ہے دائما لاشئ من الحیوان بانسان مادام حیوانا۔ لہذا وہ نقیض اصل قضیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ لاشئ من الانسان بانسان بالضرورۃ یا دائما دے گی یہ خلاف مفروض ہے۔ یعنی عامتان سے مراد مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ ہیں مثلاً جب بالضرورۃ یا بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا صادق آئے گا تو بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ہو متحرک الاصابع صادق آئے گا ورنہ اس کی نقیض صادق آئے گی اور وہ یہ ہے دائما لاشئ من متحرک الاصابع بکاتب مادام متحرک الاصابع اور نقیض اصل قضیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ ہمارا قول بالضرورۃ یا بالدوام لاشئ من الکاتب بکاتب مادام کاتبا دے گا یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح :۔ قولہ یعنی ان ما ذکرہ الخ ـــــــ یعنی ماقبل میں قضایا کے عکسوں کے بارے میں جو بیان کیا گیا تھا کم وکیف کے اعتبار سے تھا لیکن جہت کے اعتبار سے مثلاً ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، دائمہ مطلقہ، عرفیہ عامہ کا عکس حینیہ مطلقہ آتا ہے اس لئے کہ ان چاروں کے اندر وصف محمول افراد موضوع کیلئے ہمیشہ ثابت و منفی ہوتا ہے اور حینیہ مطلقہ میں وصف محمول افراد موضوع کیلئے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں ثابت و منفی ہوتا ہے اور وہ قضیہ جس میں وصف محمول افراد موضوع کیلئے ہمیشہ ثابت و منفی ہو اس قضیہ کو لازم ہے جس میں وصف محمول افراد موضوع کیلئے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں ثابت و منفی ہو آگے ہر ایک کی تفصیلی دلیل بیان کی جائے گی۔ اور یہاں موجہات کی کل پندرہ قسمیں ہیں جن میں سے دو (ایک وقتیہ مطلقہ دوسری منتشرہ مطلقہ) غیر مشہور ہیں باقی تیرہ مشہور ہیں، اور علوم میں چونکہ صرف موجہات مشہورہ سے بحث کی جاتی ہے اس لئے یہاں صرف تیرہ موجہات کے عکس کو بیان کیا گیا اور باقی کو چھوڑ دیا گیا۔

قولہ ای الضرورۃ والدائمۃ الخ ـــــــ یعنی ضروریہ مطلقہ و دائمہ مطلقہ کا عکس حینیہ مطلقہ ہے کیونکہ اگر اس کا عکس حینیہ مطلقہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض صادق آئے گی اور اگر یہ بھی صادق نہ آئے

تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا لہذا جب نقیض صادق آئے گی تو اس کو شکل اول کا کبریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا صغریٰ بنایا جائے تو نتیجہ سلب الشیء عن نفسہ لازم آئے گا مثلاً کل انسان حیوان بالضرورۃ او بالدوام ضروریہ مطلقہ و دائمہ مطلقہ ہیں جو کہ صادق ہیں لہذا اس کا عکس بعض الحیوان انسان بالفعل حین ہو حیوان حینیہ مطلقہ آئے گا کیونکہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض لاشیء من الحیوان بانسان بالدوام مادام حیوانا صادق آئے گی اور اگر یہ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ اور جب نقیض صادق آئے گی تو اس کو شکل اول کا کبریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا صغریٰ بنا کر لیں کہا جائے کل انسان حیوان بالضرورۃ او بالدوام ولاشیء من الحیوان بانسان مادام حیوانا تو نتیجہ لاشیء من الانسان بانسان بالضرورۃ او بالدوام لازم آئے گا جو کہ سلب الشیء عن نفسہ ہے اور یہ محال ہے اور یہ محال عکس کو تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے لازم آیا لہذا عکس ثابت ہوا۔

قولہ[۱] ای المشروطۃ العامۃ الخ ــــ یعنی مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ کا عکس بھی حینیہ مطلقہ آتا ہے اس لئے کہ اگر اس کا عکس حینیہ مطلقہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض عرفیہ عامہ صادق آئے گی۔ اور اس نقیض کو شکل اول کا کبریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا صغریٰ بنانے سے نتیجہ سلب الشیء عن نفسہ لازم آئے گا مثلاً کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتبا مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ ہے لہذا اس کا عکس حینیہ مطلقہ بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ہو متحرک الاصابع صادق آئے گا اور اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض لاشیء من متحرک الاصابع بکاتب بالدوام مادام متحرک الاصابع عرفیہ عامہ صادق آئے گی اور جب اس کی نقیض کو شکل اول کا کبریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا صغریٰ بنا کر یوں کہا جائے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتبا ولاشیء من متحرک الاصابع بکاتب بالدوام مادام متحرک الاصابع تو نتیجہ لاشیء من الکاتب بکاتب بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتبا لازم آئے گا اور یہ سلب الشیء عن نفسہ ہے جو کہ محال ہے۔

وَالخَاصَّتَانِ حِينِيَّةٌ لَادَائِمَةٌ

ترجمہ ــــ اور مشروطہ خاصہ و عرفیہ خاصہ کا عکس حینیہ لادائمہ ہوگا۔

قولہ والخاصتان۔ ای المشروطۃ الخاصۃ والعرفیۃ الخاصۃ تنعکسان الی حینیۃ مطلقۃ مقیدۃ باللادوام اما انعکاسہما الی الحینیۃ المطلقۃ فلانہ کلما صدقت الخاصتان صدقت العامتان وقد مر انہ کلما صدقت العامتان صدقت فی عکسہما الحینیۃ المطلقۃ واما اللادوام فبیانہ انہ لو لم یصدق

نقیضہ ونضم ہذا النقیض الی الجزء الاول من الاصل فینتج نتیجۃ ونضم النقیض الی الجزء الثانی من الاصل فینتج ما ینافی تلک النتیجۃ مثلاً کلما صدق بالضرورۃ او بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتباً لا دائماً صدق فی العکس بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ہو متحرک الاصابع لا دائماً اما صدق الجزء الاول فقد ظہر مما سبق واما صدق الجزء الثانی ای اللادوام ومعناہ لیس بعض متحرک الاصابع کاتباً بالفعل فلانہ لو لم یصدق لصدق نقیضہ وہو قولنا کل متحرک الاصابع کاتب دائماً فنضمہ مع الجزء الاول من الاصل ونقول متحرک الاصابع کاتب دائماً وکل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتباً وینتج کل متحرک الاصابع متحرک الاصابع دائماً ثم نضمہ الی الجزء الثانی من الاصل ونقول کل متحرک الاصابع کاتب دائماً ولا شیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل ینتج لا شیء من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع بالفعل وہذا ینافی النتیجۃ السابقۃ فیلزم من صدق نقیض لادوام العکس اجتماع متنافیین فیکون باطلاً فیکون اللادوام حقاً وہو المطلوب۔

ترجمہ:۔ یعنی مشروطہ خاصہ وعرفیہ خاصہ کا عکس وہ حینیہ مطلقہ ہوتا ہے جو لادوام کی قید سے مقید ہے لیکن دونوں کا عکس حینیہ مطلقہ اس لئے ہے کہ جب خاصتین صادق آئیں گے تو عامتین (بھی) صادق آئیں گے اور گذر چکا ہے کہ جب عامتیں صادق آئیں گے توان کا عکس حینیہ مطلقہ (بھی) صادق آئے گا اور لیکن لادوام تو اس کے صدق کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض صادق آئے گی اور اس نقیض کو اصل قضیہ کے جزء اول کے ساتھ ہم ملائیں گے تو ایک نتیجہ دے گا اور اس نقیض کو (جب) اصل قضیہ کے جزء ثانی کے ساتھ ملائیں گے تو دوسرا نتیجہ دے گا جو مذکورہ نتیجہ کے منافی ہوگا مثلاً جب بالضرورۃ یا بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتبا لا دائما (لاشیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل) صادق آئے گا تو اس کا عکس بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ہو متحرک الاصابع لا دائما صادق آئے گا لیکن جزء اول کا صدق تو ما سبق سے ظاہر ہوگیا اور لیکن جزء ثانی کا صدق جس کا معنی یہ ہے لیس بعض متحرک الاصابع کاتبا بالفعل تو اس لئے کہ اگر وہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض صادق آئیگی اور وہ ہمارا قول یہ ہے کل متحرک الاصابع کاتب دائما پس اس کو اصل قضیہ کے جزء اول کے ساتھ ملاکر ہم یوں کہیں گے کل متحرک الاصابع کاتب دائما وکل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتبا تو نتیجہ دے گا کل متحرک الاصابع متحرک الاصابع دائما پھر اس کو اصل قضیہ کے جزء ثانی کے ساتھ ملاکر ہم یوں کہیں گے کل متحرک الاصابع کاتب دائما ولاشیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل تو نتیجہ دے گا لاشیء من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع بالفعل اور یہ نتیجہ نتیجۂ سابقہ کے منافی ہے لہذا عکس کے لادوام کی نقیض کے صادق ہونے سے دو متنافی کا اجتماع لازم آئے گا لہذا یہ باطل ہے پس لادوام حق ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔

تشریح:- قولہ ای المشروطۃ الخاصۃ الخ ـــــ یعنی مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس حینیہ لادائمہ آتا ہے لیکن حینیہ اس لئے کہ یہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس ہے اور مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ دونوں مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ سے عام ہیں اور قاعدہ ہے جو عکس عام کا ہوگا وہ خاص کا بھی ہوگا کیونکہ عام کا عکس عام کا لازم ہوتا ہے اور عام خاص کا لازم اور لازم کا لازم چونکہ اس کا لازم ہوتا ہے اس لئے جو عام کا عکس ہوگا وہ خاص کا بھی ہوگا لہٰذا مشروطہ خاصہ و عرفیہ خاصہ کا عکس حینیہ آئے گا۔ لیکن لادائمہ اس لئے کہ اس سے اشارہ مطلقہ عامہ ہوتا ہے کیونکہ اگر اس کا عکس مطلقہ عامہ نہ ہو تو اس کی نقیض دائمہ مطلقہ صادق آئے گی اور اگر وہ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا، لہٰذا جب نقیض صادق آئے گی تو اس کو اصل قضیہ کے جزء اول کے ساتھ ملا کر قیاس بنا جائے تو ایک نتیجہ دے گا اور اسی نقیض کو جب اصل قضیہ کے جزء ثانی کے ساتھ ملا کر دوسرا قیاس بنایا جائے تو اس کا نتیجہ سابقہ نتیجہ کے منافی ہوگا جو اجتماع نقیضین کی وجہ سے استحالہ کو لازم کرتا ہے مثلاً کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتبا لادائما مشروطہ خاصہ و عرفیہ خاصہ ہے اس لئے کہ جزء اول کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتبا مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ ہے اور جزء ثانی جس کی طرف لادائما سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ ہے یعنی لاشیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل۔ لہٰذا اس کا عکس حینیہ لادائمہ بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ہو متحرک الاصابع لادائما آئے گا۔ لیکن جزء اول بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ہو متحرک الاصابع جو صراحۃً مذکور ہے اور جس کو حینیہ مطلقہ کہا جاتا ہے اس کا صدق ظاہر ہے جیسا کہ گذرا۔ لیکن جزء ثانی مطلقہ عامہ جس کی طرف لادائما سے اشارہ ہوتا ہے یعنی بعض متحرک الاصابع لیس بکاتب بالفعل اس لئے کہ اگر وہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض دائمہ مطلقہ یعنی کل متحرک الاصابع کاتب بالدوام صادق آئے گی اور اگر یہ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ پس جب نقیض صادق آئے گی تو اس کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل قضیہ کے جزء اول کو اس کا کبریٰ بنا کر یوں کہا جائے کل متحرک الاصابع کاتب بالدوام و کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتبا تو نتیجہ آئے گا کل متحرک الاصابع متحرک الاصابع بالدوام۔ لیکن جب اس نقیض کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل قضیہ کے جزء ثانی کو اس کا کبریٰ بنا کر یوں کہا جائے کل متحرک الاصابع کاتب بالدوام ولاشیء من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل تو نتیجہ لاشیء من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع آئے گا جو نتیجہ سابقہ کے منافی ہے اور منافی ہونا محض عکس کے لادوام کی نقیض کو ماننے کی تقدیر پر لازم آتا ہے لہٰذا نقیض ہی باطل ہوئی اور عکس کا لادوام ثابت وہو المطلوب۔ لیکن یاد رہے کہ یہ دلیل جو بیان کی گئی دلیل خلف ہے اور یہ اس وقت جاری ہوگی جبکہ اصل قضیہ موجبہ کلیہ ہو، اور اگر موجبہ جزئیہ ہو تو جاری نہیں ہوگی کیونکہ وہ شکل اول کا کبریٰ واقع نہیں ہو سکے گا اس لئے کہ اس میں کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری

ہے اور یہ جزئیہ ہے لہٰذا اس میں دلیل افتراض وغیرہ جاری ہوگی۔

قولہ وامّا اللادوام فبیان الخ ـــــ یہ لادوام اصل قضیہ کے لادوام کا عکس نہیں ہے اس لئے کہ آنے والی مثال میں اصل قضیہ کے لادوام سے اشارہ مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے اور عکس کی بحث میں گذر چکا ہے کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہوتا ہے لہٰذا عکس کا لادوام اگر اصل قضیہ کے لادوام کا عکس ہو تو لازم آئے گا کہ عکس کے لادوام سے اشارہ مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہو حالانکہ اس سے اشارہ مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے اور اس لئے یہی عکس نہیں ہے کہ آگے بیان کیا جائے گا کہ مطلقہ عامہ سالبہ کا عکس نہیں ہوتا لہٰذا یہ لادوام اصل قضیہ کے لادوام کا عکس نہیں بلکہ (حینیہ مطلقہ کے ساتھ) مشروطہ خاصہ و عرفیہ خاصہ کا عکس ہے یعنی مجموع من حیث المجموع کا عکس مجموع من حیث المجموع ہے ہر ہر جزء کا علٰحدہ طور پر نہیں۔

قولہ ہذا ینافی النتیجۃ الخ ـــــ یعنی یہ نتیجہ، نتیجۂ سابقہ کے منافی ہے اور یہ اس امر کو لازم کرتا ہے کہ عکس کے لادوام کی نقیض کاذب ہے اس لئے کہ قیاسِ اول و قیاسِ ثانی کا کبریٰ صادق ہے کیونکہ قیاس اول کا کبریٰ اصل قضیہ کا جزء اول ہے اور قیاس ثانی کا کبریٰ اصل قضیہ کا جزء ثانی ہے اور اصل قضیہ چونکہ مفروض الصدق ہوتا ہے اس لئے اس کا ہر ہر جزء صادق ہوگا۔ اسی طرح دونوں قیاس جو شکل اول ہیں اس کے انتاج کی شرائط ایجاب صغریٰ، کلیہ کبریٰ، فعلیت صغریٰ بھی موجود ہیں اور نتیجہ کا کذب چونکہ تین وجوہ میں سے کسی ایک سے ہوتا ہے یا اس وجہ سے کہ (۱) صغریٰ کاذب ہو (۲) یا کبریٰ کاذب ہو (۳) یا شرائط انتاج مفقود ہوں اور یہاں کبریٰ صادق ہے اور شرائط بھی موجود ہیں لہٰذا صغریٰ ہی کاذب ہوا۔ اور وہ عکس کے لادوام کی نقیض ہے لہٰذا جب عکس کی نقیض باطل ہوئی تو عکس صادق ہوا۔ سوال:۔ نتیجۂ لاحقہ کو نتیجۂ سابقہ کے منافی کہا، نقیض کیوں نہیں؟ جواب:۔ نقیض کیلئے ایجاب و سلب میں اختلاف کے ساتھ کلیت و جزئیت میں بھی اختلاف ضروری ہے اور یہاں دونوں نتیجوں میں صرف ایجاب و سلب میں اختلاف ہے کلیت و جزئیت میں نہیں، اس لئے نقیض نہیں منافی کہا کیونکہ منافی ہونے کیلئے صرف ایجاب و سلب میں اختلاف کافی ہے۔

وَالوقتيّتانِ والوجوديّتان وَالمطلقةُ العامةُ مطلقةٌ عامةٌ ولاعكسَ للمُمكنتين

ترجمہ:۔ ـــــ اور وقتیہ منتشرہ اور وجودیہ لادائمہ و وجودیہ لاضروریہ اور مطلقہ عامہ کا عکس مطلقہ عامہ ہوتا ہے اور ممکنہ عامہ و ممکنہ خاصہ کا عکس نہیں ہوتا۔

قولہ والمطلقۃ العامۃ مطلقۃ عامۃ ۔ ای ہذہ القضایا الخمس ینعکس کل واحدۃ منہا الی مطلقۃ عامۃ فیقال لو صدق کل ج ب باحدی الجہات الخمس یصدق بعض ب ج بالفعل والا فیصدق نقیضہ وہو لاشیء من ب ج دائماً وہو مع الاصل ینتج لاشیء من ج ج ہذا خلف ۔ قولہ ولا عکس للممکنتین اعلم ان صدق وصف الموضوع علی ذاتہ فی القضایا المعتبرۃ فی العلوم بالامکان عند الفارابی وبالفعل عند الشیخ فمعنی کل ج ب بالامکان علی رای الفارابی ہو ان کل ما صدق علیہ ج بالامکان صدق علیہ ب بالامکان و یلزمہ العکس ح وہو ان بعض ما صدق علیہ ب بالامکان صدق علیہ ج بالامکان وعلی رای الشیخ معنی کل ج ب بالامکان ہو ان کل ما صدق علیہ ج بالفعل صدق علیہ ب بالامکان ویکون عکسہ علی اسلوب الشیخ ہو ان بعض ما صدق علیہ ب بالفعل علیہ ج بالامکان ولا شک انہ لایلزم من صدق الاصل ح صدق العکس مثلاً اذا فرض ان رکوب زید بالفعل منحصر فی الفرس صدق کل حمار بالفعل مرکوب زید بالامکان ولم یصدق عکسہ وہو ان بعض مرکوب زید بالفعل حمار ۔

ترجمہ: ۔ یعنی ان قضایا خمسہ میں سے ہر ایک کا عکس مطلقہ عامہ ہوگا لہٰذا یوں کہا جائے گا کہ اگر کل ج ب جہات خمسہ میں سے کسی ایک کے ساتھ صادق آئے گا تو بعض ب ج بالفعل (بھی) صادق آئے گا ورنہ اس کی نقیض صادق آئے گی اور وہ یہ ہے لاشیء من ب ج دائما اور وہ اصل قضیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ لاشیء من ج ج دے گا اور یہ خلاف مفروض ہے ۔ معلوم کیجیے کہ وصف موضوع کا صدق ذات موضوع پر ان قضیوں میں جو علوم میں معتبر ہیں فارابی کے نزدیک بالامکان ہے اور شیخ کے نزدیک بالفعل ۔ لہٰذا فارابی کے مذہب پر کل ج ب بالامکان کا معنی یہ ہے کل ما صدق علیہ ج بالامکان صدق علیہ ب بالامکان اور اس وقت اس کو عکس لازم ہوگا اور وہ یہ ہے بعض ما صدق علیہ ب بالامکان صدق علیہ ج بالامکان اور شیخ کے مذہب پر کل ج ب بالامکان کا معنی ہے کل ما صدق علیہ ج بالفعل صدق علیہ ب بالامکان ۔ لہٰذا اس کا عکس شیخ کے مذہب پر یہ ہوگا بعض ما صدق علیہ ب بالفعل صدق علیہ ج بالامکان ۔ اور کوئی شک نہیں کہ اس وقت اصل قضیہ کے صادق ہونے سے عکس کا صادق ہونا لازم آئے گا مثلاً جب یہ فرض کیا جائے کہ مرکوب زید بالفعل فرس میں منحصر ہے تو کل حمار بالفعل مرکوب زید بالامکان صادق آئے گا اور اس کا عکس صادق نہیں آئے گا اور وہ یہ ہے بعض مرکوب زید بالفعل حمار بالامکان ۔

تشریح: ۔ قولہ ای ہذہ القضایا الخمس الخ ۔ ماقبل میں جب چھ موجہ میں سے ہر ایک کے عکس کو دلیل خلف سے الگ الگ کر کے بیان کیا تو اب اسی دلیل خلف سے پانچ موجہ کے عکس کو مجموعی طور پر بیان کیا جاتا ہے تاکہ کلام طویل نہ ہو اور مقصود حاصل ہو جائے اسی وجہ سے مثال میں قضیہ کی جگہ ج ب کا استعمال کیا

تاکہ وہم نہ ہو کہ یہ دلیل فلاں موجہ کے ساتھ خاص ہے فلاں کے ساتھ نہیں اور وہ پانچ موجہ یہ ہیں۔ (۱) وقتیہ (۲) منتشرہ (۳) وجودیہ لاضروریہ (۴) وجودیہ لادائمہ (۵) مطلقہ عامہ۔ کہ ان کا عکس مطلقہ عامہ آئے گا اس لئے کہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض صادق آئے گی اور اگر نقیض بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ لہٰذا جب نقیض صادق آئے گی تو اس کو قیاس کا کبریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا صغریٰ بنایا جائے تو نتیجہ سلب الشئی عن نفسہ لازم آئے گا۔ مثلاً کل ج ب باحدی الجہات الخمس صادق ہے لہٰذا اس کا عکس مطلقہ عامہ بعض ب ج بالفعل صادق آئے گا اس لئے کہ اگر وہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض دائمہ مطلقہ لاشئی من ب ج بالدوام صادق آئے گی اور اس کو جب شکل اول کا کبریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا صغریٰ بنا کر یوں کہا جائے کل ج ب باحدی الجہات الخمس ولاشئی من ب ج بالدوام تو نتیجہ لاشئی من ج ج بالدوام سلب الشئی عن نفسہ لازم آئے گا اسی کو اگر مادہ خاص میں کہنا چاہیں تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ مثلاً کل انسان حیوان باحدی الجہات الخمس صادق ہے لہٰذا اس کا عکس بعض الحیوان انسان بالفعل صادق آئے گا اس لئے کہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض لاشئی من الحیوان بانسان بالدوام دائمہ مطلقہ صادق آئے گی کیونکہ اگر یہ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور جب نقیض صادق آئے گی تو اس کو شکل اول کا کبریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا صغریٰ بنا کر یوں کہا جائے کل انسان حیوان باحدی الجہات الخمس ولاشئی من الحیوان بانسان بالدوام تو نتیجہ لاشئی من الانسان بانسان بالدوام سلب الشئی عن نفسہ لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور یہ محال عکس کو مطلقہ عامہ نہ ماننے کی وجہ سے ہوا اس لئے عکس کا مطلقہ عامہ ہونا صادق ہے۔

قولہ کل ج ب الخ ــــــ مناطقہ قضیہ کو مختصر کرنے اور انحصار کے وہم کو دفع کرنے کیلئے موضوع و محمول کو ج ب سے تعبیر کرتے ہیں اور حروف تہجی میں سے ان ہی دونوں کو اس لئے خاص کرتے ہیں کہ ترتیب حروف تہجی میں پہلا حرف الف ہے اور الف ساکن ہونے کی وجہ سے تنہا تلفظ نہیں کیا جاتا اس لئے ب کو خاص کیا گیا۔ اور اس کے بعد ت ث چونکہ کتابت میں ب ہی کی طرح ہیں اس لئے اشتباہ سے بچنے کیلئے ج کو خاص کیا گیا۔ دوسری وجہ یہ کہ ترتیب ابجد میں ب کے بعد ج ہی آتا ہے اس لئے ج کو خاص کیا گیا۔ اور موضوع کے لئے ج اور محمول کیلئے ب کو خاص کیا گیا ہے حالانکہ اس کا برعکس کرنا چاہئے تھا اس کی وجہ یہ ہے کہ موضوع میں تین امور ہوتے ہیں (۱) وصف موضوع (۲) ذات موضوع (۳) عقد وضع۔ اور محمول میں صرف دو امر ہوتے ہیں (۱) وصف محمول (۲) عقد حمل۔ اور ج کا عدد چونکہ تین ۳ ہے اور ب کا عدد دو ۲ اس لئے موضوع کیلئے ج اور محمول کیلئے ب کو خاص کیا گیا۔ نیز اس سے اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ یہاں حروف تہجی مراد نہیں بلکہ موضوع و محمول ہیں۔ لیکن یاد رہے کہ ان کا تلفظ بسیط ہوتا ہے مرکب نہیں یعنی جَ بَ کہا جاتا ہے جیم باء نہیں۔

قولہ۳ اعلم ان صدق الخ ـــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ موجہات مشہورہ میں سے صرف گیارہ موجہہ کا عکس ہوتا ہے باقی دو یعنی ممکنتین کا عکس کیوں نہیں؟ جواب یہ کہ ممکنتین کے عکس کے متعلق دو قول ہیں ایک شیخ ابو علی کا دوسرا فارابی کا، اس لئے کہ ما قبل میں گذر چکا ہے کہ ہر قضیہ میں ایک عقد وضع ہوتا ہے دوسرا عقد حمل۔ عقد وضع میں وصف موضوع ذات کیلئے ثابت کیا جاتا ہے اور جب وصف موضوع ذات کیلئے ثابت ہو تو لامحالہ وصف کی نسبت ذات کی طرف ہوگی اور یہ مسلم ہے کہ ہر نسبت نفس الامر میں کسی نہ کسی کیفیت کے ساتھ مکیف ضرور ہوتی ہے لہذا یہ نسبت جو وصف و ذات کے درمیان پائی جاتی ہے کس کیفیت کے ساتھ مکیف ہے؟ فارابی نے کہا کہ وہ کیفیت امکان سے مکیف ہے اور شیخ ابو علی نے کہا کہ کیفیت فعل سے مکیف ہے۔ لہذا فارابی کے نزدیک کل ج ب بالامکان کا معنی ہوا کل ما صدق علیہ ج بالامکان صدق علیہ ب بالامکان یعنی ہر وہ شئی جس پر ج بالامکان صادق آئے اس پر ب بالامکان صادق آئے گا لہذا اس کا عکس ہوگا بعض ما صدق علیہ ب بالامکان صدق علیہ ج بالامکان یعنی بعض وہ شئی جس پر ب بالفعل صادق آئے اس پر ج بالامکان صادق آئے گا۔ اور شیخ کے نزدیک کل ج ب بالامکان کا معنی ہوا کل ما صدق علیہ ج بالفعل صدق علیہ ب بالامکان یعنی ہر وہ شئی جس پر ج بالفعل صادق آئے اس پر ب بالامکان صادق آئے گا لہذا اس کا عکس آئے گا بعض ما صدق علیہ ب بالفعل صدق علیہ ج بالامکان۔ لہذا دونوں مسلکوں میں فرق یہ ہوا کہ فارابی کے مسلک پر اصل قضیہ اگر صادق ہو تو عکس بھی صادق ہوگا لیکن شیخ کے مسلک پر اصل قضیہ اگر صادق ہو تو عکس کا صادق ہونا لازم نہیں مثلاً مرکوب زید بالفعل جبکہ فرس میں منحصر ہو تو شیخ کے مسلک پر کل حمار بالفعل مرکوب زید بالامکان صادق آئے گا کہ ہر حمار بالفعل زید کا بالامکان مرکوب ہے کیونکہ جائز ہے حمار کا وجود بالفعل ہو لیکن زید اس پر سوار نہ ہو بلکہ سوار ہونا ممکن ہو، لیکن اس کا عکس بعض مرکوب زید بالفعل حمار بالامکان صادق نہیں اس لئے کہ زید کا مرکوب بالفعل فرس ہے لہذا فرس حمار بالامکان نہیں ہوسکتا کیونکہ فرس و حمار میں تباین کی نسبت ہے۔

وَالمُصَنِّفُ[۱] لَمَّا اخْتَارَ مَذْهَبَ الشَّيْخِ إِذْ هُوَ الْمُتَبَادِرُ فِي الْعُرْفِ وَاللُّغَةِ حَكَمَ بِأَنَّهُ[۲] لَا عَكْسَ لِلْمُمْكِنَتَيْنِ۔

ترجمہ:۔ اور جب مصنف نے شیخ کے مذہب کو اختیار فرمایا تو اس بات کا حکم صادر فرمایا کہ ممکنتین کا عکس نہیں ہوگا کیونکہ شیخ کا مذہب عرف و لغت میں متبادر ہے۔

تشریح:۔ قولہ۱ فالمصنف لما اختار الخ ـــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ جب ممکنتین کے عکس کے متعلق دو قول ہیں تو مصنف نے شیخ کے مذہب کو اختیار کرکے ولا عکس للممکنتین کیوں فرمایا؟ جواب یہ کہ شیخ کے مذہب کو انھوں نے اس لئے اختیار فرمایا کہ ان کا مذہب عرف ولغت دونوں کے موافق ہے فارابی کا

ہیں کیونکہ عرف ولغت میں سے کسی میں بھی ایسی ذات پر وصف موضوع کا اطلاق دیکھا نہیں گیا ہے جس کا اتصاف وصف موضوع سے صرف بالامکان ہو لیکن اس کا وقوع نہ زمانہ ماضی میں ہوا ہو اور نہ زمانہ مستقبل میں۔ اسی وجہ سے زنجی کو عرف ولغت میں سے کسی میں بھی ابیض نہیں کہا جاتا۔

قولہ بانہ لاعکس للممکنتین ـــــ حکماء متقدمین (جن میں سے ابونصر فارابی ہیں) کہتے ہیں کہ ممکنتین کا عکس ممکنہ عامہ ہوتا ہے، وہ اپنے مدعا کے ثبوت میں تین دلیلیں بیان کرتے ہیں (۱) دلیل خلف (۲) دلیل افتراض (۳) دلیل عکس۔ دلیل خلف یہ ہے کہ جب بعض ج ب بالامکان صادق آئے گا تو اس کا عکس بعض ب ج بالامکان العام بھی صادق آئے گا اس لئے کہ اگر صادق نہ آئے تو اس کی نقیض لاشئی من ب ج بالضرورۃ صادق آئے گی اور اگر یہ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ لہٰذا جب نقیض صادق آئے گی تو اس کو شکل اول کا کبریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا صغریٰ بنا کر یوں کہا جائے بعض ج ب بالامکان و لاشئی من ب ج تو نتیجہ بعض ج لیس ج بالضرورۃ لازم آئے گا جو کہ سلب الشئی عن نفسہ ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ دلیل افتراض یہ ہے کہ کل ج بالامکان ب بالامکان کا عکس بعض ب بالامکان ج بالامکان ہے اس لئے کہ جب اصل قضیہ میں ذات موضوع د فرض کیا جائے تو اس سے دو قضیے پیدا ہوں گے ایک د ج بالامکان اور دوسرا د ب بالامکان اور جب دونوں قضیوں کو شکل ثالث میں ترتیب دے کر یوں کہا جائے کل د ب بالامکان و کل د ج بالامکان تو نتیجہ کل ب بالامکان ج بالامکان ہوگا اور یہ اصل قضیہ کے عکس کو لازم ہے لہٰذا عکس صادق ہوا۔ دلیل عکس یہ ہے کہ کل ج ب بالامکان کا عکس بعض ب ج بالامکان العام صادق ہے اس لئے کہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض لاشئی من ب ج بالضرورۃ صادق آئے گی لیکن جب اس نقیض کا عکس لاشئی من ج ب بالدوام کیا جائے تو اصل قضیہ کے مخالف ہوگا اور اصل قضیہ چونکہ مفروض الصدق ہوتا ہے اس لئے اس نقیض کا عکس کاذب ہوا اور جب نقیض کا عکس کاذب ہے تو نقیض بھی کاذب ہوئی اور عکس صادق ہوا۔ حکماء متاخرین (جن میں سے شیخ ابو علی ہیں) مذکورہ بالا دلیلوں کا رد کرتے ہیں جیسا کہ مطولات فن میں اس کی تفصیل موجود ہے اس کو یہاں طوالت کے خوف سے چھوڑ دیا جاتا ہے۔ ذیل میں موجہات موجبہ کے عکوس کا نقشہ دیا جاتا ہے ملاحظہ کیجئے۔

نقشہ عکوس موجہات موجبہ کلیہ وجزئیہ

مثالیں	عکوس	مثالیں	قضایا موجبہ	نمبر شمار
بعض الحیوان انسان بالفعل حین ہو حیوان	حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	کل انسان او بعض الانسان حیوان بالضرورۃ	ضروریہ مطلقہ	۱
" " " " "	" "	کل انسان او بعض الانسان حیوان دائما	دائمہ مطلقہ	۲

نمبر شمار	قضایا موجہ	مثالیں	عکوس	مثالیں
٣	مشروطہ عامہ	کل انسان او لبعض الانسان حیوان بالضرورۃ مادام انسانا	حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	بعض الحیوان انسان بالفعل حین ہو حیوان
٤	عرفیہ عامہ	کل انسان او لبعض الانسان حیوان دائما مادام انسانا	" "	" " " "
٥	مشروطہ خاصہ	کل کاتب او لبعض الکاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما	حینیہ مطلقہ لا دائمہ موجبہ جزئیہ	بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ہو متحرک الاصابع لا دائما
٦	عرفیہ خاصہ	کل کاتب او لبعض الکاتب متحرک الاصابع دائما مادام کاتبا لا دائما	" " "	" " " "
٧	وقتیہ	کل قمر او لبعض القمر منخسف بالضرورۃ وقت الحیلولۃ لا دائما	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض المنخسف قمر بالفعل
٨	منتشرہ	کل انسان او لبعض الانسان متنفس بالضرورۃ وقتاما لا دائما	" "	بعض المتنفس انسان بالفعل
٩	وجودیہ لا ضروریہ	کل انسان او لبعض الانسان ضاحک بالفعل لا بالضرورۃ	" "	بعض الضاحک انسان بالفعل
١٠	وجودیہ لا دائمہ	کل انسان او لبعض الانسان ضاحک بالفعل لا دائما	" "	" " "
١١	مطلقہ عامہ	کل انسان او لبعض الانسان ضاحک بالفعل	" "	" " "
١٢	ممکنہ عامہ	کل انسان او لبعض الانسان بالامکان حیوان بالامکان العام	ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ عند الفارابی	بعض الحیوان بالامکان انسان بالامکان الخاص
١٣	ممکنہ عامہ	کل حمار او لبعض الحمار بالفعل مرکوب زید بالامکان العام	لیس بعکس عند الشیخ	—
١٤	ممکنہ خاصہ	کل انسان او لبعض الانسان بالامکان حیوان بالامکان الخاص	ممکنہ خاصہ موجبہ جزئیہ عند الفارابی	بعض الحیوان بالامکان انسان بالامکان الخاص
١٥	ممکنہ خاصہ	کل حمار او لبعض الحمار بالفعل مرکوب زید بالامکان الخاص	لیس بعکس عند الشیخ	—

ومن السوالب تنعكس الدائمتان مطلقة دائمة والعامتان عرفية عامة

ترجمہ:۔ اور سوالب میں سے ضروریہ مطلقہ و دائمہ مطلقہ کا عکس دائمہ مطلقہ ہوتا ہے اور مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ کا عکس عرفیہ عامہ ہوتا ہے۔

قولہ تنعکس الدائمتان دائمۃ مطلقۃ۔ ای الضروریۃ المطلقۃ والدائمۃ المطلقۃ تنعکسان دائمۃ مطلقۃ مثلاً اذا اصدق قولنا لاشی من الانسان بحجر بالضرورۃ او بالدوام صدق لاشی من الحجر بانسان دائماً والا لصدق نقیضہ وھو بعض الحجر انسان بالفعل وھو مع الاصل ینتج بعض الحجر لیس بحجر دائماً ھذا خلف۔ قولہ والعامتان عرفیۃ عامۃ۔ ای المشروطۃ العامۃ والعرفیۃ العامۃ تنعکسان عرفیۃ عامۃ مثلاً اذا صدق بالضرورۃ او بالدوام لاشی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتباً بالدوام لاشی من ساکن الاصابع بکاتب بالدوام ساکن الاصابع والا فیصدق نقیضہ وھو قولنا بعض ساکن الاصابع کاتب حین ھو ساکن الاصابع بالفعل ومع الاصل ینتج بعض ساکن الاصابع لیس بساکن الاصابع حین ھو ساکن الاصابع ھذا محال۔

ترجمہ:۔ یعنی ضروریہ مطلقہ و دائمہ مطلقہ کا عکس دائمہ مطلقہ ہوتا ہے مثلاً جب ہمارا قول لاشیء من الانسان بحجر بالضرورۃ یا بالدوام صادق آئے گا تو لاشیء من الحجر بانسان دائما (بھی) صادق آئے گا ورنہ اس کی نقیض صادق آئے گی اور وہ یہ ہے بعض الحجر انسان اور نقیض اصل قضیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ دے گی بعض الحجر لیس بحجر یہ خلاف مفروض ہے۔ یعنی مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ کا عکس عرفیہ عامہ ہوتا ہے مثلاً جب بالضرورۃ یا بالدوام لاشیء من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا صادق آئے گا تو بالدوام لاشیء من ساکن الاصابع بکاتب مادام ساکن الاصابع صادق آئے گا ورنہ اس کی نقیض صادق آئے گی اور نقیض ہمارا یہ قول ہے بعض ساکن الاصابع کاتب حین ہو ساکن الاصابع بالفعل اور نقیض اصل قضیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ دے گی بعض ساکن الاصابع لیس بساکن الاصابع حین ہو ساکن الاصابع، یہ محال ہے۔

تشریح:۔ قولہ ای الضروریۃ المطلقۃ الخ ــــ ضروریہ مطلقہ سالبہ و دائمہ مطلقہ سالبہ کا عکس دائمہ مطلقہ سالبہ آئے گا اس لئے کہ اگر وہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض مطلقہ عامہ موجبہ صادق آئے گی اور اگر یہ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا لہذا جب نقیض صادق آئے گی تو اس کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا کبریٰ بنایا جائے تو نتیجہ سلب الشیء عن نفسہ لازم آئے گا مثلاً لاشیء من الانسان

بحجر بالضرورۃ او بالدوام ضروریہ مطلقہ سالبہ ودائمہ مطلقہ سالبہ ہے لہٰذا اس کا عکس دائمہ مطلقہ سالبہ لاشئ من الحجر بالنسان بالدوام آئے گا اور اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض لبعض الحجر انسان بالفعل مطلقہ عامہ موجبہ صادق آئے گی اور جب اس نقیض کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا کبریٰ بنا کر یوں کہا جائے بعض الحجر انسان بالفعل و لاشئ من الانسان بحجر بالضرورۃ او بالدوام تو نتیجہ بعض الحجر لیس بحجر بالدوام سلب الشئ عن نفسہ لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور یہ محال عکس کو صادق نہ ماننے کی تقدیر پر لازم آیا تھا لہٰذا عکس صادق ہوا۔

قولہ[۲] ای المشروطۃ العامۃ الخ ــــ مشروطہ عامہ سالبہ و عرفیہ عامہ سالبہ کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ آئے گا اس لئے کہ اگر وہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض حینیہ مطلقہ موجبہ صادق آئے گی اور جب اس نقیض کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا کبریٰ بنایا جائے تو نتیجہ سلب الشئ عن نفسہ لازم آئے گا مثلاً لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتبا مشروطہ عامہ سالبہ و عرفیہ عامہ سالبہ ہے لہٰذا اس کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ لاشئ من ساکن الاصابع بکاتب بالدوام مادام ساکن الاصابع صادق آئے گا اور اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض حینیہ مطلقہ موجبہ لبعض ساکن الاصابع کاتب بالفعل حین ہو ساکن الاصابع صادق آئے گی اور اس کو جب شکل اول کا صغریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا کبریٰ بنا کر یوں کہا جائے بعض ساکن الاصابع کاتب بالفعل حین ہو ساکن الاصابع ولاشئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتبا تو نتیجہ بعض ساکن الاصابع لیس بساکن الاصابع حین ہو ساکن الاصابع سلب الشئ عن نفسہ لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور یہ محال عکس کو صادق نہ ماننے کی تقدیر پر لازم آیا تھا لہٰذا عکس صادق ہوا۔

وَالخَاصَّتَانِ عرفیۃ لادائمۃ فی البَعضِ والبیانُ فی الکلِ اَنّ نقیضَ العکسِ مع الاصلِ ینتج المحالَ

ترجمہ ـــ اور مشروطہ خاصہ و عرفیہ خاصہ کا عکس عرفیہ لادائمہ فی البعض آتا ہے اور ہر ایک کی دلیل یہ ہے کہ عکس کی نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر نتیجہ محال دے گا۔

قولہ والخاصتان الخ ـ اَی المشروطۃُ الخاصۃُ والعرفیۃُ الخاصۃُ تنعکسانِ الی عرفیۃٍ عامۃٍ سالبۃٍ کلیۃٍ مقیدۃٍ باللادوام فی البعض وہُو اشارۃٌ الی مطلقۃٍ عامۃٍ موجبۃٍ جزئیۃٍ فنقولُ اِذا صدق لا شئ من الکاتب بساکنِ الاصابعِ مادام کاتباً لادائماً صدق لاشئ من الساکنِ بکاتبٍ مادام ساکناً لادائماً فی البعض ای بعضُ الساکنِ کاتبٌ بالفعل اَمّا الجزء الاوّل فقد مَرّ بیانہ مِن اَنّہ لازمٌ للعامتینِ وہما لازمتانِ

صیتین ولازم اللازم لازمٌ واما الجزء الثانی فلانه لو لم یصدق لصدق نقیضه وهو لا شئ ومن الساکن بکاتب
ما فهذا لادوام الاصل وهو کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل ینتج لا شئ من الکاتب بکاتب دائما هف و
لم یلزم اللادوام فی الکل لانه یکذب فی مثالنا هذا کل ساکن کاتب بالفعل لصدق قولنا بعض الساکن
ں بکاتب دائما کالارض قال المصنف السر فی ذالک ان لادوام السالبة موجبة وهی انما تنعکس
ئیة وفیه تامل اذ لیس انعکاس المجموع منوطاً بانعکاس الاجزاء الی الاجزاء کما یشهد بذالک ملاحظة
کاس الموجهات الموجبة علی ما مر فان الخاصیتین الموجبتین تنعکسان الی الحینیة اللادائمة مع ان الجزء
ثانی منهما وهو المطلقة العامة السالبة لا عکس لها فتدبر۔ قوله ینتج المحال۔ فهذا المحال اما ان یکون
شئیا عن الاصل او من نقیض العکس او من هیئة تالیفهما لکن الاول مفروض الصدق والثالث هو
شکل الاول المعلوم صحة وانتاجه فتعین الثانی فیکون النقیض باطلاً فیکون العکس حقاً۔

ترجمہ:۔ یعنی مشروطہ خاصہ و عرفیہ خاصہ کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ ہے جو لا دوام فی البعض
ساتھ مقید ہے اور لادوام فی البعض سے مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی طرف اشارہ ہے لہذا ہم کہیں گے
جب لا شئ ومن الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما صادق آئے گا تو لا شئ ومن الساکن بکاتب
مادام ساکنا لادائما فی البعض یعنی لبعض الساکن کاتب بالفعل (بھی) صادق آئے گا لیکن جزء اول تو اس
بیان گذر چکا کہ وہ عامتین کو لازم ہے اور عامتین خاصتین کو لازم ہیں اور لازم کا لازم لازم ہوتا ہے
رہا لیکن جزء ثانی تو اس لئے کہ اگر وہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض کل کاتب ساکن بالفعل کے ساتھ مل کر نتیجہ
دے گی لا شئ ومن الکاتب بکاتب دائما یہ خلاف مفروض ہے۔ اور لادوام فی الکل اس لئے لازم نہیں آتا کہ وہ
ہماری اس مثال کل ساکن کاتب میں کاذب ہوتا ہے لہذا ہمارا قول لبعض الساکن لیس بکاتب دائما صادق آئے
جیسے زمین۔ مصنف نے فرمایا کہ اس میں راز یہ ہے کہ سالبہ کا لادوام موجبہ ہوتا ہے اور موجبہ کا عکس جزئیہ ہوتا
ہے اور اس میں غور و تامل ہے اس لئے کہ مجموع کا عکس مجموع ہونا اجزاء کا عکس اجزاء ہونے پر موقوف نہیں ہے
جیسا کہ موجہات موجبہ کے انعکاس کا ملاحظہ اس طور پر جو گذر چکا، اس کی شہادت دیتا ہے اس لئے کہ خاصیتین
موجبتین کا عکس حینیہ لادائمہ ہوتا ہے حالانکہ ان کے جزء ثانی جو کہ مطلقہ عامہ سالبہ ہے کا عکس نہیں ہوتا ہے
آپ تدبر کیجئے۔ پس یہ محال، آیا اصل قضیہ سے پیدا ہوا یا عکس کی نقیض سے یا دونوں کی ہیئت ترکیبیہ سے
چونکہ پہلی صورت مفروض الصدق ہے اور تیسری شکل اول ہے جس کی صحت و انتاج معلوم ہے لہذا
دوسری صورت متعین ہو گئی پس نقیض باطل ہے عکس حق ہوا۔

تشریح:۔ قوله المشروطة الخاصة الخ ـــــ یعنی مشروطہ خاصہ سالبہ و عرفیہ خاصہ

صادق آئے گی اور وہ نقیض لا شئ من الساکن بکاتب دائما ہے اور یہ اصل قضیہ کے لادوام اور وہ

سالبہ کلیہ کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ لا دائمہ فی البعض آئے گا لیکن عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ اس لئے آئے گا کہ مشروطہ
عامہ سالبہ کلیہ و عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ کا عکس ہے اور مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ و عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ
دونوں مشروطہ خاصہ سالبہ کلیہ و عرفیہ خاصہ سالبہ کلیہ سے عام ہیں اور قاعدہ ہے کہ جو عکس عام کا ہوگا
وہ خاص کا بھی ہوگا کیونکہ عام کا عکس عام کا لازم ہوتا ہے اور عام خاص کا لازم ہے اور لازم کا لازم چونکہ اس کا
لازم ہوتا ہے اس لئے جو عام کا عکس ہوگا وہ خاص کا بھی ہوگا لہٰذا مشروطہ خاصہ سالبہ کلیہ و عرفیہ خاصہ
سالبہ کلیہ کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ آئے گا، لیکن لا دائمہ فی البعض اس لئے کہ اگر وہ صادق نہ آئے تو
اس کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ صادق آئے گی کیونکہ اگر وہ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے
گا جو کہ محال ہے لہٰذا جب نقیض صادق آئے گی تو اس کو شکل اول کا کبریٰ اور اصل قضیہ کے لا دوام سے جس قضیہ
کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس کو صغریٰ بنایا جائے تو نتیجہ سلب الشیء عن نفسہ لازم آئے گا مثلاً لا شیء من الکاتب
بساکن الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتبا لا دائما مشروطہ خاصہ سالبہ کلیہ و عرفیہ خاصہ سالبہ کلیہ ہے
اس لئے کہ اس کا جزء اول لا شیء من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتبا مشروطہ عامہ سالبہ
کلیہ و عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ ہے جو کہ قضیہ میں صراحتًہ مذکور ہے اور جزء ثانی جس کی طرف لا دائما سے اشارہ
ہوتا ہے مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہے یعنی کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل لہٰذا اس کا عکس عرفیہ عامہ لا دائمہ
فی البعض یعنی یہ آئے گا لا شیء من ساکن الاصابع بکاتب بالدوام مادام کاتبا لا دائما فی البعض، لیکن جزء اول
کا صادق ہونا تو ظاہر ہے جیسا کہ اس کی تفصیل گذر چکی لیکن جزء ثانی مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ جس کی طرف لا دائمہ
فی البعض سے اشارہ ہوتا ہے یعنی بعض الساکن کاتب بالفعل، بھی صادق ہے اس لئے کہ اگر وہ صادق نہ
آئے تو اس کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ یعنی لا شیء من الساکن بکاتب بالدوام صادق آئے گی اور اگر یہ بھی
صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے، لہٰذا جب نقیض صادق آئے گی تو اس کو شکل
اول کا کبریٰ اور اصل قضیہ کے لا دوام سے جس قضیہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس کو صغریٰ بنا کر یوں کہا جائے
کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل ولا شیء من ساکن الاصابع بکاتب بالدوام تو نتیجہ لا شیء من الکاتب
بکاتب بالدوام سلب الشیء عن نفسہ لازم آئے گا جو کہ محال ہے، اور یہ محال عکس کو صادق نہ ماننے
کی تقدیر پر لازم آتا ہے لہٰذا عکس صادق ہوا۔

قولہ انما لم یلزم الخ ـــــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ جب مشروطہ خاصہ
سالبہ کلیہ و عرفیہ خاصہ سالبہ کلیہ یعنی لا شیء من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ او بالدوام
مادام کاتبا لا دائما کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ لا دائمہ یعنی لا شیء من ساکن الاصابع بکاتب بالدوام
مادام ساکنا لا دائما آتا ہے تو عکس کے لا دوام سے اشارہ مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ یعنی بعض الساکن کا

بالفعل کیوں ہوتا ہے ؟ حالانکہ قاعدہ ہے کہ موجہہ مرکبہ کا جزء اول اگر کلیہ ہو تو جزء ثانی سے اشارہ کلیہ ہوتا ہے جیساکہ گذرا۔ جواب یہ کہ عکس کے لادوام سے اشارہ مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ یعنی کل ساکن الاصابع کاتب بالفعل ہونا لازم نہیں کیونکہ اس کی نقیض بعض ساکن الاصابع لیس بکاتب بالدوام صادق آتی ہے جیسے زمین ساکن ہے لیکن کاتب نہیں اور نقیضین میں سے ایک کا صدق چونکہ دوسرے کے کذب کو لازم کرتا ہے لہذا جب نقیض صادق ہے تو عکس کا موجبہ کلیہ ہونا کاذب ہوا۔ سوال ہے عکس کا موجبہ کلیہ ہونا کاذب نہیں صادق ہے اس لئے کہ اس کی نقیض موجبہ جزئیہ کاذب ہے کیونکہ وہ ممثل لہٗ ہے اور زمین مثال، اور مثال مطابق ممثل لہ نہیں کیونکہ مثال میں زمین مطلقاً ساکن ہے جس کے ساتھ اصابع نہیں ہوتی حالانکہ ممثل لہ (لبعض ساکن الاصابع لیس بکاتب بالدوام) میں سکون کیساتھ اصابع بھی ملحوظ ہیں۔ جواب اس کے دو ہیں ایک یہ کہ ممثل لہ امر کلی ہوتا ہے اور مثال امر جزئی، اور جزئی کے ابطال سے کلی کا ابطال لازم نہیں آتا۔ دوسرا جواب یہ کہ ممثل لہ میں جو سکون اصابع کی قید ہے وہ سکون کا حصہ ہے اور حصہ میں تقئید داخل اور قید خارج ہوتی ہے لہذا اس میں اصابع سکون سے خارج ہیں، اور زمین پر اس کا اطلاق بلاشبہ درست ہے لیکن اگر زمین کے بجائے پرندے کو مثال میں بیان کیا جاتا تو زیادہ مناسب ہوتا کیونکہ اس کیلئے اصابع ہیں کتابت نہیں کیونکہ کتابت صرف انسان کے ساتھ خاص ہے دوسروں میں نہیں پائی جاتی۔ واضح ہو کہ کلی کے مصداق تین ہیں (۱) حصہ (۲) فرد (۳) شخص۔ دلیل حصر یہ ہے کہ ملحوظ و محکی عنہ میں اگر تقئید داخل اور قید خارج ہیں تو حصہ ہے جیسے وجود زید میں وجود کے اندر تقئید داخل اور قید (زید) خارج ہے یعنی وجود میں یہ لحاظ ہے کہ وہ کسی کی طرف منسوب ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ منسوب الیہ یعنی کس کی طرف نسبت کی گئی ہے زید یا اس کے علاوہ کی طرف۔ اور اگر ملحوظ و محکی عنہ میں تقئید و قید دونوں داخل ہوں تو فرد ہے جیسے وجود زید میں وجود اور زید کا مجموعہ فرد ہے۔ اور اگر ملحوظ و محکی عنہ میں تقئید و قید دونوں خارج ہوں صرف لحاظ و حکایت میں داخل ہوں تو شخص ہے۔

قولہ قال المصنف السر الخ ــــــ یعنی عکس کے لادوام سے اشارہ مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے موجبہ کلیہ نہیں، اس کے متعلق مصنف نے یہ راز بیان فرمایا ہے کہ یہاں اصل قضیہ (جو کہ موجہہ مرکبہ ہے) کا جزء اول سالبہ کلیہ ہے لہذا اس کے جزء ثانی میں لادوام سے اشارہ موجبہ کلیہ ہوگا اور جب مرکبہ کا عکس ہوگا تو اس کے جزء ثانی میں لادوام سے اشارہ موجبہ جزئیہ ہوگا کیونکہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہوتا ہے، لیکن یہ ضعیف ہے اس لئے کہ اس تقدیر پر لازم آئے گا کہ ایک مجموع کا عکس دوسرے مجموع کی طرف اس وقت ہو جبکہ ان کے اجزاء کا عکس کیا جائے یعنی مجموع کا عکس اجزاء کے عکس پر موقوف ہو۔ حالانکہ معاملہ ایسا نہیں کیونکہ موجہات موجہہ کے بیان میں گذر چکا ہے کہ مشروطہ خاصہ موجبہ و عرفیہ

خاصہ موجبہ کا عکس جو حینیہ مطلقہ لا دائمہ آتا ہے مجموعہ کے اعتبار سے، اجزاء کے اعتبار سے نہیں۔ کیونکہ موجبہ کے مشروطہ خاصہ و عرفیہ خاصہ کا جزء اول موجبہ ہوتا ہے لہٰذا ان کے لا دوام سے اشارہ مطلقہ عامہ سالبہ ہوگا۔ اور آگے آنیوالا ہے کہ مطلقہ عامہ سالبہ کا عکس آتا ہی نہیں لہٰذا مجموعہ کا عکس اجزاء کے عکس پر موقوف نہ ہوا۔

قولہ[۴] فہذا المحال اما الخ ـــــ یعنی موجہات موجبہ ہو یا سالبہ ہر ایک کے عکس کی دلیل خلف ہے جو مذکور ہوئی کہ عکس اگر صادق نہ ہو تو اس کی نقیض صادق ہوگی اور اگر نقیض بھی صادق ہو تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ اور جب نقیض صادق ہوگی تو اس کو قیاس کا کبریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا صغریٰ یا کبریٰ بنایا جائے تو نتیجہ سلب الشئی عن نفسہ لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور یہ تین امور میں سے کسی ایک سے پیدا ہوتا ہے (۱) اصل قضیہ سے (۲) عکس کی نقیض سے (۳) ان دونوں کی ہیئت ترکیبیہ سے۔ لیکن امر اول سے پیدا نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ مفروض الصدق ہے، اور امر ثالث سے نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ شکل اول ہے جس کی صحت و انتاج معلوم ہے اور اس کی شرائط بھی پائی جاتی ہیں امر ثانی یعنی عکس کی نقیض سے محال کا پیدا ہونا متعین ہوگیا، اور قاعدہ ہے کہ جس سے محال پیدا ہو وہ محال ہوتا ہے۔ لہٰذا جب نقیض محال ہے تو عکس ثابت ہوا۔ ہٰذا المطلوب۔

وَلاعکسَ للبَوَاقِی بِالنقضِ

ترجمہ: ـــــ اور باقی موجہات سالبہ کا عکس دلیل نقض سے نہیں ہوتا۔

قولہ ولا عکس۔ ای السوالبُ الباقیۃُ وہی تسعُ الوقتیۃُ المطلقۃُ والمنتشرۃُ المطلقۃُ والمطلقۃُ العامۃُ والممکنۃُ العامۃُ من البسائط والوقتیتان والوجودیتان والممکنۃُ الخاصۃُ من المرکبات قولہ بالنقض۔ ای بدلیل التخلفِ فی مادۃ بمعنی انہ یصدق الاصلُ فی مادۃ بدون العکسِ فیعلم بذالک العکسُ غیر لازم لہذا الاصل وبیان التخلف فی تلک القضایا ان[۳] اخصہا وہی الوقتیۃ قد تصدق بدون العکس فانہ یصدق لاشیءَ من القمرِ بمنخسفٍ وقتَ التربیع لا دائماً مع کذب بعضُ المنخسفِ لیس بقمرٍ بالامکان العامِ لصدق نقیضہٖ وہو کلُ منخسفٍ قمرٌ بالضرورۃ واذا تحققَ التخلفُ وعدمُ الانعکاسِ فی الاخصِ تحققَ فی الاعم اذ العکسُ لازمٌ للقضیۃِ فلو انعکس الاعمّ انعکس الاخصّ لانَّ العکسَ یکون لازماً لہ والاعم لازمٌ للاخصِ ولازمُ اللازمِ لازمٌ فیکون العکسُ لازماً للاخصِ ایضاً وقد بیّنا عدم انعکاسہٖ ہذا خلفٌ

اِختَرنَا فِی العَکسِ الجُزئِیَّۃَ لاَنَّھَا اَعَمُّ مِنَ الکُلِّیَّۃِ وَالمُمکِنَۃَ العَامَّۃَ لاَنَّھَا اَعَمُّ مِن سَائِرِ المُوجِّھَاتِ وَاِذَا لَم یَصدُقِ الاَعَمُّ لَم یَصدُقِ الاَخَصُّ بِالطَّرِیقِ الاَولٰی بِخِلاَفِ العَکسِ الکُلِّیِّ۔

ترجمہ:۔ یعنی موجہات سالبہ جو باقی رہ گئے ہیں وہ نو ہیں (۱) وقتیہ مطلقہ (۲) اور منتشرہ مطلقہ (۳) اور مطلقہ عامہ (۴) اور ممکنہ عامہ بسائط میں سے ہیں (۵) اور وقتیہ (۶) اور منتشرہ (۷) اور وجودیہ لادائمہ (۸) اور وجودیہ لاضروریہ (۹) اور ممکنہ خاصہ مرکبات میں سے ہیں۔ یعنی مادے میں دلیل تخلف کے سبب بایں معنی کہ اصل، مادہ میں عکس کے بغیر صادق آتا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل کو عکس لازم نہیں۔ اور ان قضیوں میں تخلف کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سب سے خاص وقتیہ ہے جو کبھی عکس کے بغیر صادق آتا ہے اس لئے کہ لاشیء من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما صادق آتا ہے اس قضیہ کے کاذب ہونے کے ساتھ بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام لہٰذا اس کی نقیض صادق آئے گی اور وہ یہ ہے کل منخسف قمر بالضرورۃ اور جب سب سے خاص میں تخلف و عدم انعکاس ثابت ہے تو سب سے عام میں بھی ثابت ہوگا اس لئے کہ عکس قضیہ کو لازم ہوتا ہے لہٰذا اگر سب سے عام کا عکس ہوگا تو سب سے خاص کا (بھی) عکس ہوگا اس لئے کہ عکس قضیہ یعنی سب سے عام کو لازم ہے اور سب سے عام سب سے خاص کو لازم ہے اور لازم کا لازم اس کا لازم ہوتا ہے لہٰذا عکس سب سے خاص کو بھی لازم ہوگا حالانکہ اس کے عکس نہ ہونے کا بیان ہم کر چکے ہیں یہ خلاف مفروض ہے اور عکس میں ہم نے جزئیہ کو اس لئے اختیار کیا کہ جزئیہ کلیہ سے عام ہے اور ممکنہ کو اس لئے اختیار کیا کہ ممکنہ باقی موجہات سے عام ہے اور جب عام صادق نہ آئے گا تو خاص بطریق اولیٰ صادق نہیں آئے گا برخلاف عکس کلی۔

تشریح:۔ قولہ ای السوالب الباقیۃ الخ ـــــــ یعنی موجہات سالبہ میں سے صرف ان چھ/۶ موجہہ کا عکس آتا ہے جن کا بیان ابھی گذرا اور باقی نو موجہہ کا عکس نہیں آتا اور وہ بسائط میں سے چار یہ ہیں (۱) وقتیہ مطلقہ (۲) منتشرہ مطلقہ (۳) مطلقہ عامہ (۴) ممکنہ عامہ۔ اور مرکبات میں سے پانچ یہ ہیں (۵) وقتیہ (۶) منتشرہ (۷) وجودیہ لاضروریہ (۸) وجودیہ لادائمہ (۹) ممکنہ خاصہ۔ لیکن اولیٰ یہ ہے کہ نو کے بجائے صرف سات ہی کو بیان کیا جائے اور وقتیہ مطلقہ و منتشرہ مطلقہ چونکہ علوم میں غیر معتبر ہیں اس لئے ان کو چھوڑ دیا جائے جس طرح تناقض کی بحث میں چھوڑ دیا گیا ہے۔ بلکہ پانچ ہی کو بیان کیا جائے تاکہ موجہات موجبہ میں جو ولا عکس للممکنتین کہا گیا تھا اس کی بھی رعایت ہو جائے کیونکہ ماقبل میں ممکنتین کے عکس نہ ہونے کی دلیل معلوم ہو چکی ہے۔

اور یاد رہے کہ یہ جو موجہات سالبہ کے عکس ہونے و نہ ہونے کی بحث ہے سالبہ کلیہ سے متعلق ہے سالبہ جزئیہ سے نہیں۔ کیونکہ موجہات سالبہ جزئیہ کا عکس مشروطہ خاصہ و عرفیہ خاصہ کے علاوہ تیرہ موجہات مشہورہ

میں سے کسی کا نہیں ہوتا کیونکہ ان میں سب سے زیادہ خاص ایک ضروریہ مطلقہ ہے (جو بسائط میں سے ہے) اور دوسرا وقتیہ ہے (جو مرکبات میں سے ہے) دونوں کا عکس نہیں ہوتا لہذا باقی موجبہ کا بھی عکس نہیں ہوگا لیکن ضروریہ مطلقہ کا عکس اس لئے نہیں ہوتا کہ عام کا خاص سے جدا ہونا لازم آتا ہے مثلاً بعض الحیوان لیس بانسان بالضرورۃ ضروریہ مطلقہ سالبہ جزئیہ ہے جو صادق ہے لیکن اس کا عکس بعض الانسان لیس بحیوان بالامکان العام صادق نہیں کیونکہ اس میں بعض افراد انسان سے حیوان ہونے کا سلب ہے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ حیوان عام ہے اور انسان خاص، اور خاص عام کو لازم ہوتا ہے اور لازم کبھی بھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا، اور یہاں حیوان انسان سے جدا ہے لہذا عکس کاذب ہوا۔ لیکن وقتیہ کا عکس اس لئے نہیں ہوتا کہ ملزوم کا لازم سے جدا ہونا لازم آتا ہے کیونکہ مثلاً بعض القمر لیس بمنخسف وقت التربیع لا دائما وقتیہ سالبہ جزئیہ ہے جو صادق ہے لیکن اس کا عکس بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام صادق نہیں اس لئے کہ اس میں بعض افراد منخسف سے قمر ہونے کا سلب ہے جو باطل ہے کیونکہ انخساف ملزوم ہے اور قمر اس کا لازم، اس لئے کہ انخساف یعنی گرہن لگنا قمر کے ساتھ خاص ہے اور قاعدہ ہے لازم کبھی بھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا اور یہاں قمر انخساف سے جدا ہے لہذا عکس کاذب ہوا۔ اور جب وقتیہ و ضروریہ مطلقہ کا عکس نہیں ہوتا اور یہ دونوں خاص ہیں تو باقی موجہات (جو کہ عام ہیں) کا بھی عکس نہیں ہوگا کیونکہ عام کا عکس خاص کے عکس کو لازم ہے کما قال العلامہ قطب الدین الرازی فی شرح الشمسیۃ۔

قولہ ۲ ای بدلیل التخلف الخ ـــــ یعنی مذکورہ بالا نو موجہات سالبہ کلیہ کا عکس اس لئے نہیں ہوتا کہ ان میں سب سے زیادہ خاص وقتیہ ہے جیسا کہ آگے بیان کیا جائے گا اور وقتیہ کا عکس نہیں ہوتا لہذا باقی آٹھوں موجہات سالبہ کلیہ کا بھی عکس نہیں ہوگا لیکن وقتیہ کا عکس اس لئے نہیں ہوتا کہ مثلاً لاشئ من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما وقتیہ سالبہ کلیہ ہے جو کہ صادق ہے لیکن اس کا عکس بعض المنخسف لیس بقمر بالامکان العام صادق نہیں کیونکہ اس میں بعض افراد منخسف سے قمر ہونے کا سلب کیا گیا ہے جو کہ باطل ہے اس لئے کہ انخساف قمر کو لازم ہے کیونکہ انخساف یعنی گرہن کا لگنا قمر کے ساتھ خاص ہے اور قاعدہ ہے کہ لازم کبھی بھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا اور یہاں جدا ہے لہذا عکس صادق نہ ہوا، اور جب وقتیہ کا عکس نہیں ہوتا اور یہ خاص ہے تو باقی آٹھوں موجہات سالبہ کلیہ جو کہ عام ہیں، کا بھی عکس نہیں ہوگا کیونکہ اگر عام کا عکس ہو تو عکس چونکہ اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے اس لئے عکس عام کو لازم ہوگا، اور عام خاص کو لازم ہے اور لازم کا لازم چونکہ اس کا لازم ہوتا ہے لہذا عکس وقتیہ سالبہ کلیہ کو بھی لازم ہوا۔ حالانکہ ابھی گذرا کہ وقتیہ سالبہ کلیہ کا عکس نہیں ہوتا لہذا عام کا بھی عکس نہیں ہوگا۔

قولہ ۳ ان اخصہا وہی الخ ـــــ مذکورہ بالا نو موجہات سالبہ کلیہ میں سے وقتیہ

سب سے زیادہ خاص ہے لیکن وقتیہ مطلقہ و منتشرہ مطلقہ و مطلقہ عامہ و ممکنہ عامہ سے خاص اس لئے ہے کہ وقتیہ جیسا کہ ظاہر ہے وقتیہ مطلقہ سے خاص ہے کیونکہ وقتیہ وہ وقتیہ مطلقہ ہے جس کے ساتھ لادوام کی قید لگائی گئی ہو، اور وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ و مطلقہ عامہ و ممکنہ عامہ سے خاص ہے لہذا وقتیہ چاروں موجہات سے خاص ہوا۔ لیکن وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ و مطلقہ عامہ و ممکنہ عامہ سے خاص اس لئے ہے کہ وقتیہ مطلقہ میں نسبت وقتِ معین میں ضروری ہوتی ہے اور منتشرہ مطلقہ میں نسبت وقتِ غیر معین میں اور مطلقہ عامہ و ممکنہ عامہ میں نسبت فی الجملہ ضروری ہوتی ہے اور ظاہر ہے وہ نسبت جو وقت معین میں ضروری ہو اس نسبت سے خاص ہے جو وقت غیر معین میں اور فی الجملہ ضروری ہو۔ لیکن وقتیہ باقی منتشرہ، وجودیہ لاضروریہ، وجودیہ لادائمہ، ممکنہ خاصہ سے خاص اس لئے ہے کہ جب ضرورت فی وقت معین لا دائما صادق آئے گی تو ضرورت فی وقت ما لادائما اور لابالضرورۃ اور لابالدوام اور بالامکان الخاص ضرور صادق آئے گی اس کا برعکس نہیں۔

قولہ دائما اخترنا الخ ـــــــ اس عبارت سے دو سوال مقدر کے جواب دئے گئے ہیں۔
ایک سوال یہ کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے اور شارح نے مثال میں سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ جزئیہ کیوں بیان کیا؟ دوسرا سوال یہ کہ مثال میں وقتیہ کا عکس ممکنہ عامہ بیان کیا گیا ہے حالانکہ وقتیہ کا عکس مطلقہ عامہ آتا ہے؟ جواب کا حاصل یہ کہ عکس میں جزئیہ کو اس لئے بیان کیا کہ وہ کلیہ سے عام ہے کیونکہ جزئیہ ہر اس فرد پر صادق آتا ہے جس پر کلیہ صادق آتا ہے اور کلیہ ایسا نہیں۔ لیکن ممکنہ عامہ اس لئے کہ وہ بھی باقی تمام موجہات سے عام ہے اور عام کو عکس میں اس لئے بیان کیا کہ جب وقتیہ کا عکس عام نہیں ہوسکتا تو خاص بدرجۂ اولیٰ نہیں ہوگا۔ ذیل میں موجہات سالبہ کلیہ وجزئیہ کے عکس کا نقشہ دیا جاتا ہے تاکہ مبتدی طلبہ آسانی سے سمجھ سکیں۔

نقشہ عکوس موجہات سالبہ کلیہ وجزئیہ

مثالیں	عکوس قضایا موجہہ	مثالیں	قضایا موجہہ	نمبر
لاشئی من الحجر بالانسان دائما	دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ	لاشئی من الانسان بحجر بالضرورۃ	ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ	۱
" " "	" "	لاشئی من الانسان بحجر بالدوام	دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ	۲
لاشئی من ساکن الاصابع بکاتب دائما مادام ساکن الاصابع	عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ	لاشئی من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا	مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ	۳

۴	عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ	لاشیٔ من الکاتب بساکن الاصابع دائما مادام کاتبا	عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ	لاشیٔ من ساکن الاصابع بکاتب دائما مادام ساکن الاصابع
۵	مشروطہ خاصہ سالبہ کلیہ	لاشیٔ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما	عرفیہ عامہ فی البعض سالبہ کلیہ	لاشیٔ من ساکن الاصابع بکاتب مادام ساکن الاصابع لا دائما فی البعض
۶	عرفیہ خاصہ سالبہ کلیہ	لاشیٔ من الکاتب بساکن الاصابع دائما مادام کاتبا لا دائما	" "	" " " "
۷	مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ	بعض ج لیس ب بالضرورۃ مادام ج لا دائما	عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ	بعض ب لیس ج بالدوام ب لا دائما
۸	عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ	بعض ج لیس ب بالدوام مادام ج لا دائما	" "	" " " "

فصل عکس النقیض تبدیل نقیضی الطرفین مع بقاء الصدق والکیف او جعل نقیض الثانی اولا مع مخالفۃ الکیف۔

ترجمہ:۔ عکس نقیض طرفین کی دونوں نقیضوں کو بدل دینا ہے صدق اور کیف کی بقاء کے ساتھ یا نقیض جزء ثانی کو کیف کی مخالفت کے ساتھ جزء اول کر دینا ہے۔

قولہ تبدیل نقیضی الطرفین۔ ای جعل نقیض الجزء الاول من الاصل جزءا ثانیا ونقیض الثانی اولا۔ قولہ مع بقاء الصدق۔ ای ان کان الاصل صادقا کان العکس صادقا۔ قولہ ومع بقاء الکیف ای ان کان الاصل موجبا کان العکس موجبا وان کان سالبا کان سالبا مثلا کل ج ب ینعکس بعکس النقیض الی قولنا کل مالیس ب لیس ج وہذا طریق القدماء واما المتاخرون فقالوا ان عکس النقیض ہو جعل نقیض الجزء الثانی اولا وعین الاول ثانیا مع مخالفۃ الکیف ای ان کان الاصل موجبا کان العکس سالبا وبالعکس ویعتبر بقاء الصدق کما مر فقولنا کل ج ب ینعکس الی قولنا لاشیٔ مما لیس ب ج۔

ترجمہ:۔ یعنی اصل قضیہ کے جزء اول کی نقیض کو جزء ثانی، اور جزء ثانی کی نقیض کو اول کر دینا ہے۔ یعنی اصل قضیہ اگر صادق ہو تو عکس (بھی) صادق ہو یعنی اصل قضیہ اگر موجبہ ہو تو عکس (بھی) موجبہ ہو اور اصل قضیہ اگر سالبہ ہو تو عکس (بھی) سالبہ ہو مثلاً ہمارے قول کل ج ب کا عکس ہمارا یہ قول ہے کل مالیس ب لیس ج۔

اور یہ طریقہ جو مذکور ہوا قدماء کا ہے لیکن متاخرین تو ان کا قول یہ ہے کہ عکسِ نقیض جزءِ ثانی کی نقیض کو جزءِ اول اور عین جزءِ اول کو عین جزءِ ثانی کیف کی مخالفت کے ساتھ کر دینے کو کہتے ہیں یعنی اصل قضیہ اگر سالبہ ہو تو عکس موجبہ ہو اور بقاءِ صدق کا (بھی) اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ گذر چکا لہٰذا ہمارے قول کل ج ب کا عکس نقیض ہمارا یہ قول ہے لاشیٔ مما لیس ب ج۔

تشریح: قولہ اي جعل نقيض الجزء الاول الخ ـــــ جس طرح عکس مستوی کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے اسی طرح عکس نقیض کا بھی اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک تبدیل معنی مصدری پر اور دوسرا مبدل یعنی اس قضیہ پر جو تبدیل کے بعد حاصل ہوا ہو۔ اور پہلا معنی چونکہ حقیقی ہے اور دوسرا مجازی، اس لئے متن میں معنی حقیقی کو بیان کیا گیا کہ عکس نقیض کہتے ہیں قضیہ کے دونوں طرف کی نقیض کو صدق اور کیف کی بقاء کے ساتھ بدل دینے کو، یعنی قضیہ کے دونوں جزء کی نقیض نکال کر جزءِ اول کی نقیض کو جزءِ ثانی اور جزءِ ثانی کی نقیض کو اول کی جگہ پر لے جانا بشرطیکہ صدق اور کیف باقی رہے۔ لیکن کیف کے باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ اگر موجبہ ہو تو عکس بھی موجبہ ہو، اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو عکس بھی سالبہ ہو مثلاً کل مومن متدین یعنی ہر مومن دیندار ہے موجبہ ہے لہٰذا اس کا عکسِ نقیض کل لا متدین لا مومن بھی موجبہ ہے کیونکہ اس کے طرفین میں اگرچہ حرف سلب موجود ہے لیکن ان دونوں کے درمیان کوئی ایسا حرف سلب نہیں جو نسبت سلبی پر دلالت کرے اس لئے موجبہ ہے برخلاف الانسان لیس بفرس کہ اس کے طرفین میں اگرچہ حرف سلب موجود نہیں لیکن چونکہ ان کے درمیان ایسا حرف سلب ہے جو نسبت سلبی پر دلالت کرتا ہے اس لئے سالبہ ہے۔ اور مثلاً لاشیٔ من الفرس بانسان سالبہ ہے لہٰذا اس کا عکس نقیض بعض اللاانسان لیس بلا فرس بھی سالبہ ہے کیونکہ طرفین کے علاوہ ان کے درمیان ایسا حرف سلب ہے جو نسبت سلبی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن عکس نقیض میں صدق کے باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ اگر صادق ہو تو عکس بھی صادق ہو، یا اگر اصل قضیہ کو صادق مان لیا گیا ہو تو عکس کو بھی صادق مان لینا پڑے مثلاً اگر کوئی شخص کل انسان حجر کو صادق مانتا ہے تو اس قضیہ کا عکس نقیض کل لا حجر لا انسان کو بھی ضرور صادق ماننا پڑے گا۔ خیال رہے کہ عکس نقیض چونکہ دو چیزوں کو شامل ہے ایک عکس اور دوسری نقیض کو، اس لئے مصنف نے سب سے پہلے عکس اور اس کے بعد نقیض کو بیان فرمایا پھر عکسِ نقیض کو، تاکہ اس کے معنی کے سمجھنے میں مزید دشواری نہ ہو۔ لیکن یاد رہے کہ نقیض سے مراد یہاں نقیضِ اصطلاحی نہیں جو گذر چکی کہ جس میں کم اور کیف کی مخالفت ضروری ہوتی ہے اور یہاں جو معنی مراد ہے وہ نقیض اصطلاحی سے بھی حاصل ہے۔

قولہ اي ان كان الاصل صادقا الخ ـــــ یعنی اصل قضیہ اگر صادق ہو تو عکس نقیض بھی صادق ہو جیسے کل شیٔ مومن صادق ہے لہٰذا اس کا عکس نقیض کل لا مومن لا شیٔ بھی صادق ہے کیونکہ

لاموجن کا ہر فرد مثلاً فرعون، ہامان، شداد وغیرہ لاسنی ہیں۔ اسی طرح اصل قضیہ صادق مان لیا گیا ہو تو اس کا عکس نقیض بھی صادق مان لینا پڑے مثلاً اگر کوئی شخص کل انسان فرس کو صادق مانتا ہو تو اس کا عکس نقیض کل لافرس لاانسان کو بھی صادق ماننے گا۔ لہٰذا اس سے معلوم ہو گیا کہ عکس نقیض جو اصل قضیہ کے صدق میں موافق ہونا ضروری ہے عام ہے خواہ واقع کے مطابق ہو یا اعتباری و فرضی۔ سوال، عکس نقیض میں جب بقاء صدق ضروری ہے تو بقاء کذب کیوں نہیں؟ کہ اصل قضیہ اگر کاذب ہو تو عکس بھی کاذب ہو۔ جواب:۔ عکس چونکہ اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور لازم کبھی بھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا اور یہاں عکس اصل قضیہ سے جدا ہے اس لئے کہ مثلاً لاشئی من الحیوان بانسان کاذب ہے کیونکہ اس میں حیوان کے ہر ہر فرد سے انسان ہونے کی نفی ہے جو باطل ہے اس لئے کہ حیوان کا بعض فرد انسان بھی ہوتا ہے لیکن اس کا عکس نقیض بعض اللاانسان لیس بلاحیوان صادق ہے کیونکہ لاانسان کے بعض افراد مثلاً فرس، غنم، بقر سے لاحیوان کی نفی درست ہے اس لئے کہ وہ لاحیوان نہیں بلکہ حیوان ہے۔

قولہ ای ان کان الاصل موجبا الخ ـــــ یعنی اصل قضیہ اگر موجبہ ہو تو عکس بھی موجبہ ہو اور اصل قضیہ اگر سالبہ ہو تو عکس بھی سالبہ ہو جیسا کہ مذکورہ بالا مثالوں سے ظاہر ہے اور نظر غائر سے دیکھا جائے تو قید ثانی زائد ہے (جیسا کہ عکس مستوی میں والکیف کے تحت بیان کیا گیا) کیونکہ قید اول ہی اس کے لئے کافی ہے اس لئے کہ جب عکس نقیض اصل قضیہ کے ساتھ صادق ہوگا تو کیف میں بھی موافق ہونا ضروری ہوگا کیونکہ اگر موافق نہ ہو تو عکس نقیض کا صادق ہونا بھی کوئی ضروری نہ ہوگا برخلاف اس کا برعکس کہ عکس نقیض اگر اصل قضیہ کے کیف میں موافق ہو تو صادق ہونا کوئی ضروری نہیں۔ پس کیف میں موافق ہونا عام ہوا اور صادق ہونا خاص، اور خاص کا ذکر چونکہ عام کے بعد شائع و ذائع ہے اس لئے اگر بقاء کیف کو پہلے اور بقاء صدق کو بعد میں بیان کیا جاتا تو زیادہ بہتر ہوتا۔

قولہ ہذا المرتبی القدماء الخ ـــــ یعنی عکس نقیض کی یہ تعریف جس کو مصنف نے بیان فرمایا ہے حکماء متقدمین کے مسلک پر ہے لیکن حکماء متاخرین کے مسلک پر اس کی تعریف یہ ہے کہ قضیہ کے جزء ثانی کی نقیض کو اصل کی جگہ پر اور جزء اول کو بعینہٖ ثانی کی جگہ پر رکھنا، بشرطیکہ اصل قضیہ کا صدق باقی رہے اور کیف میں اختلاف ہو، یعنی اصل قضیہ اگر موجبہ ہو تو عکس سالبہ ہو اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو عکس موجبہ ہو جیسے کل انسان حیوان موجبہ ہے لہٰذا اس کا عکس نقیض لاشئی من اللاحیوان بانسان سالبہ ہے۔ دونوں تعریفوں کے درمیان فرق یہ ہوا کہ متقدمین قضیہ کے دونوں طرف کی نقیض نکال کر ایک دوسرے کی جگہ پر رکھتے ہیں اور متاخرین صرف جزء ثانی کی نقیض نکال کر ایک دوسرے کی جگہ پر رکھتے ہیں، اسی وجہ سے متقدمین کے نزدیک عکس نقیض کا کیف میں موافق ہونا، اور متاخرین کے نزدیک مخالف ہونا ضروری

ہے اور نظر عمیق سے دیکھا جائے تو یہ اختلاف صرف لفظی معلوم ہوتا ہے حقیقۃً دونوں تعریف کا مآل ایک ہے کیونکہ جو مفہوم کل انسان حیوان کے عکس نقیض لاشی ومن اللاحیوان بالانسان کا ہے وہی اس کے عکس نقیض کل لاحیوان لاانسان کا ہے مگر بعض مقام میں فرق ہے جس کی وجہ سے متاخرین نے متقدمین کے مسلک سے عدول کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ مفہومات عامہ مثلاً شیء وامکان وغیرہ پر متقدمین کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ کل انسان شیء صادق ہے لیکن ان کے مسلک پر اس کا عکس نقیض کل مالیس بشیء لیس بالانسان صادق نہیں کیونکہ یہ قضیہ موجبہ معدولہ ہے اور موجبہ معدولہ وجود موضوع کا مقتضی ہوتا ہے اور وہ یہاں مفقود ہے اس لئے کہ لاشیء کا مطلقاً وجود نہیں ہوتا۔ برخلاف اگر اس کا عکس نقیض متاخرین کے مسلک پر یہ کیا جائے لاشیء ومن اللاشیء بالانسان تو صادق ہوگا، کیونکہ یہ قضیہ سالبہ ہے اور قضیہ سالبہ میں وجود موضوع ضروری نہیں ہوتا۔

وَالمصنفُ لم یصرح بقولہم وعین الاول ثانیاً للعلم بہ ضمناً ولا باعتبار بقاء الصدق فی التعریف الثانی لذکرہ سابقاً فحیث لم یخالفہ فی ہذا التعریف علم اعتبارہ ہٰہنا ایضاً ثم انہ بیّن احکام عکس النقیض علٰی طریقۃِ القدماءِ اذ فیہ غنیۃ لطالبِ الکمالِ وترک ما اوردہ المتاخرون اذ تفصیلُ القولِ فیہ وفیما فیہ لایسعہ المجالُ۔

ترجمہ: اور مصنف نے متاخرین کے قول وعینُ الاوّل ثانیاً کو صراحۃً بیان نہیں فرمایا اس لئے کہ وہ ضمناً معلوم ہے اور نہ دوسری تعریف میں بقاء صدق کے اعتبار کو صراحۃً بیان فرمایا اس لئے کہ سابق میں وہ مذکور ہے کیونکہ جب اس تعریف میں بقاء صدق کی مخالفت نہیں کی گئی تو اس کا یہاں معتبر ہونا معلوم ہوگیا پھر مصنف نے عکس نقیض کے احکام کو قدماء کے طریقہ پر بیان فرمایا اس لئے کہ اس میں طالب کمال کیلئے بے نیازی ہے اور مصنف نے ان امور کو چھوڑ دیا جن کو متاخرین نے بیان کیا ہے اس لئے کہ اس میں تفصیلی قول اور نقض وارد ہیں کہ طاقت جن کی وسعت نہیں رکھتی۔

تشریح: قولہ والمصنف لم یصرح الخ ـــــ اس عبارت سے اس سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ عکس نقیض کی جو دوسری تعریف مصنف نے متاخرین کے مسلک پر بیان فرمائی ہے اس کے صرف دو جزء ہیں (۱) قضیہ کے جزء ثانی کو اول کی جگہ پر رکھنا (۲) کیف کے مخالف ہونا۔ حالانکہ ان کے علاوہ اس کے دو جزء یہ بھی ہیں (۱) قضیہ کے جزء اول کو بعینہ ثانی کی جگہ پر رکھنا (۲) عکس نقیض کا اصل قضیہ کے ساتھ صدق میں موافق ہونا۔ لہٰذا مصنف نے صرف پہلے دونوں جزء پر اکتفاء کیوں فرمایا؟

جواب کا حاصل یہ کہ پہلے دونوں جزء کے بیان ہی سے اخیر کے دونوں جزء حاصل ہو جاتے ہیں کیونکہ جب یہ کہا گیا کہ قضیہ کے جزء ثانی کی نقیض کو اول کی جگہ پر رکھا جائے تو یہ معلوم ہو گیا کہ جزء اول کو بعینہ ثانی کی جگہ پر رکھا جائے کیونکہ اگر ثانی کی جگہ پر بعینہ نہیں بلکہ اس کی نقیض کو رکھا جائے تو دونوں تعریف ایک ہو جائے گی اور ان میں تقابل درست نہ ہوگا اس لئے کہ پہلی تعریف میں بھی جزء اول کی نقیض کو ثانی کی جگہ پر رکھا جاتا ہے اور مخالف فی الکیف کی قید بھی لغو ہو جائے گی اس لئے کہ جب دوسری تعریف بعینہ پہلی تعریف ہو جائے گی اور پہلی تعریف میں مخالف فی الکیف جائز نہیں تو دوسری تعریف میں بھی جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح جب یہ کہا گیا کہ عکس نقیض وہ ہے جو کیف میں مخالف ہو تو معلوم ہو گیا کہ صدق میں موافق ہوگا کیونکہ مخالف فی الکیف کے ذکر کے بعد بالکل خاموش رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ صدق میں موافق ہوگا کیونکہ مشہور ہے السکوتُ فی معرض البیانِ البیانُ یعنی مقام بیان میں خاموش رہنا بیان کا فائدہ دیتا ہے لہذا جب پہلی تعریف میں یہ کہا گیا کہ عکس نقیض اصل قضیہ کے کیف میں موافق ہو اور صدق میں بھی۔ اور دوسری تعریف میں صرف یہ کہا گیا کہ کیف میں مخالف ہو اور اس کے بعد سکوت کیا گیا تو معلوم ہو گیا کہ صدق میں اصل قضیہ کے موافق ہوگا۔

قولہ[۱] ثم انہ بین الخ ــــــ یہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب متقدمین و متاخرین دونوں کے مسلک پر عکس نقیض کی تعریف کی گئی تو دونوں کے مسلک پر اس کے احکام کو کیوں نہیں بیان کیا گیا؟ صرف متقدمین کے مسلک پر کیوں اکتفاء کیا گیا؟ جواب کا حاصل یہ کہ مقصود یہاں پر صرف متقدمین کے مسلک پر تعریف کرنا اور اس کے احکام کو بیان کرنا ہے کیونکہ اس میں طالب کمال کیلئے بے نیازی اور حصول مقاصد میں انتہائی آسانی ہوتی ہے اور متاخرین کے مسلک پر تعریف کو اس لئے بیان کیا گیا کہ متقدمین کے مسلک پر جو تعریف کی گئی اس میں مزید امتیاز و انکشاف حاصل ہو جائے۔

قولہ[۲] ترک ما اوردہ الخ ــــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ اس مقام پر متاخرین کی طرف سے کچھ اعتراضات ہوئے ہیں لہذا ان کو یہاں کیوں نہیں بیان کیا گیا؟ جواب:۔ اس لئے کہ ان کے بیان کرنے، پھر جواب دینے میں کلام طویل ہو جاتا ہے اور مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا ہے کیونکہ یہ کتاب مبتدی طلبہ کیلئے لکھی گئی ہے جو اختصار و آسانی کے طالب ہیں۔

وَحُكْمُ الْمُوْجِبَاتِ هٰهُنَا حُكْمُ السَّوَالِبِ فِي الْمُسْتَوِيْ

ترجمہ:۔ عکس مستوی میں جو سوالب کا حکم ہے وہی یہاں موجبات کا حکم ہے۔

قولہ ہٰہنا۔ أی فی عکسِ النقیض۔ قولہ فی المستوی۔ یعنی کما انّ السالبۃَ الکلیۃَ تنعکسُ فی العکس المستوی کنفسہا وَالجزئیۃ[۱] لاتنعکس اصلاً کذالک الموجبۃ الکلیۃ فی عکس النقیض تنعکسُ کنفسہا والجزئیۃ لاتنعکس اصلاً لصدق قولنا بعضُ الحیوانِ لاانسانٌ وکذبَ بعضُ الانسانِ لاحیوانٌ وکذالک[۲] التسعُ من الموجہاتِ أعنی الوقتیتینِ المطلقتینِ وَالوقتیتینِ والوجودیتینِ والممکنتینِ والمطلقۃَ العامۃَ لاتنعکسُ وَالبواقی[۳] تنعکسُ علیٰ ماسَبق تفصیلہٗ فی السوالبِ فی العکس المستوی۔

ترجمہ:۔ یعنی عکس نقیض میں۔ یعنی عکس مستوی میں جس طرح سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے اور سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا اسی طرح عکس نقیض میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ آتا ہے اور موجبہ جزئیہ کا عکس قطعاً نہیں آتا اس لئے کہ ہمارا قول بعض الحیوان لاانسان صادق ہے لیکن اس کا عکس نقیض بعض الحیوان لا انسان کاذب ہے اور اسی طرح موجہات تسعہ یعنی وقتیہ مطلقہ و منتشرہ مطلقہ اور وقتیہ و منتشرہ اور وجودیہ لاضروریہ و وجودیہ لادائمہ اور ممکنہ عامہ و ممکنہ خاصہ اور مطلقہ عامہ کا عکس نہیں آتا۔ اور باقی موجہات کا عکس اس طور پر آتا ہے جس کی تفصیل عکس مستوی کے سوالب میں گذر چکی۔

تشریح:۔ قولہ[۱] یعنی کما انّ السالبۃ الخ ــــــ یعنی عکس مستوی میں جو حکم موجبات کا ہے عکس نقیض میں وہی حکم سوالب کا ہے اور عکس مستوی میں جو حکم سوالب کا ہے عکس نقیض میں وہی حکم موجبات کا ہے لہٰذا جس طرح عکس مستوی میں سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے اسی طرح عکس نقیض میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ آئے گا مثلاً کل انسان حیوان موجبہ کلیہ ہے جو کہ صادق ہے لہٰذا اس کا عکس نقیض کل لاحیوان لاانسان بھی موجبہ کلیہ ہے جو صادق ہے اس لئے کہ لاحیوان کے ہر ہر فرد مثلاً شجر و حجر وغیرہ پر لاانسان صادق ہے اور دونوں کے درمیان کوئی ایسا حرف سلب نہیں جو نسبت سلبی پر دلالت کرے کیونکہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض بعض اللاحیوان لیس بلاانسان صادق آئے گی اور یہ اس امر کو لازم ہے کہ بعض لاحیوان انسان ہو کیونکہ لاانسان نفی ہے اور اس نفی پر حرف نفی داخل ہوا ہے اور نفی کی نفی سے چونکہ اثبات ہوتا ہے لہٰذا لیس بلاانسان سے انسان ثابت ہوگا اور انسان کے بعض افراد کا لاحیوان پر صادق آنا باطل ہے کیونکہ انسان کا ہر ہر فرد حیوان ہے اور یہ بطلان نقیض سے لازم آتا ہے لہٰذا نقیض ہی باطل ہوئی اور عکس صادق۔ اس دلیل کو دوسرے طریقے سے یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ عکس نقیض بعض اللاحیوان لیس بلاانسان اس امر کو لازم ہے کہ بعض لاحیوان انسان ہوا اور جب اس امر کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل کو اس کا کبریٰ بنا کر یوں کہا جائے بعض اللاحیوان انسان و کل انسان حیوان تو نتیجہ بعض اللاحیوان حیوان لازم آئے گا اور جب اس کا عکس مستوی بعض الحیوان لاحیوان کیا جائے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

قولہ والجزئیۃ لا تنعکس الخ ـــــ یعنی عکس مستوی میں جس طرح سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا اسی طرح عکس نقیض میں موجبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا کیونکہ مثلاً بعض الحیوان لا الانسان موجبہ جزئیہ صادق ہے کیونکہ اس میں حیوان کے بعض افراد پر لا الانسان صادق آتا ہے جو صحیح ہے اس لئے کہ مثلاً غنم، بقر، جاموس وغیرہ حیوان ہیں مگر انسان نہیں لیکن اس کا عکس نقیض بعض الانسان لا حیوان صادق نہیں کیونکہ اس میں انسان کے بعض افراد کیلئے لا حیوان ثابت ہے اور یہ صحیح نہیں اس لئے کہ انسان کا کوئی بھی فرد لا حیوان نہیں بلکہ حیوان ہے کیونکہ حیوان انسان کا جزء ہے اور کل کا وجود بغیر وجود جزء کے نہیں ہوتا لہذا انسان بغیر حیوان کے نہیں پایا جائے گا اور جب موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض موجبہ جزئیہ نہیں آتا تو موجبہ کلیہ بدرجۂ اولیٰ نہیں آئے گا کیونکہ یہ ظاہر ہے جب بعض الانسان لا حیوان کاذب ہوگا تو کل انسان لا حیوان بدرجۂ اولیٰ کاذب ہوگا کیونکہ اس میں انسان کے ہر فرد کیلئے لا حیوان ثابت ہے جو کہ باطل ہے۔

قولہ وکذالک التسع الخ ـــــ عکس مستوی میں جس طرح نو موجہات سالبہ کا عکس نہیں آتا اسی طرح عکس نقیض میں بھی ان ہی نو موجہات موجبہ کا عکس نہیں آئے گا کیونکہ وہ نو موجہات یہ ہیں۔ (۱) وقتیہ مطلقہ (۲) منتشرہ مطلقہ (۳) وجودیہ لاضروریہ (۴) وجودیہ لادائمہ (۵) وقتیہ (۶) منتشرہ (۷) ممکنہ عامہ (۸) ممکنہ خاصہ (۹) مطلقہ عامہ۔ اور ان میں سب سے خاص وقتیہ ہے اور وقتیہ کا عکس نہیں آتا لہذا باقی آٹھوں موجہات موجبہ کا بھی عکس نہیں آئے گا اس لئے کہ کل قمر لا منخسف بالضرورۃ وقت التربیع لا دائما وقتیہ موجبہ صادق ہے لیکن اس کا عکس نقیض بعض المنخسف لا قمر بالامکان العام صادق نہیں اس لئے کہ اس میں منخسف کے بعض افراد سے قمر کا سلب کیا گیا ہے جو کہ محال ہے اور یہ گذر چکا ہے کہ لازم کبھی بھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا اور یہاں قمر انخساف سے جدا ہے لہذا عکس صادق نہ ہوا اور جب وقتیہ موجبہ کا عکس نہیں ہوتا اور یہ خاص ہے تو باقی آٹھوں موجہات موجبہ جو کہ عام ہیں کا بھی عکس نہیں ہوگا کیونکہ اگر عام کا عکس ہو تو عکس چونکہ اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے اس لئے عکس عام کو لازم ہوگا اور عام خاص کو لازم ہے اور لازم کا لازم چونکہ اس کا لازم ہوتا ہے لہذا عکس وقتیہ موجبہ کو بھی لازم ہوگا حالانکہ وقتیہ موجبہ کا عکس نہیں ہوتا جیسا کہ گذرا۔

قولہ والبواقی تنعکس الخ ـــــ یعنی عکس مستوی میں جس طرح جن چھ موجہات سالبہ کا عکس آتا ہے اسی طرح عکس نقیض میں بھی ان ہی چھ موجہات موجبہ کا عکس آئے گا یعنی (۱) ضروریہ مطلقہ کا عکس نقیض دائمہ مطلقہ آئے گا (۲) اور دائمہ مطلقہ کا عکس نقیض دائمہ مطلقہ (۳) اور عرفیہ عامہ کا عکس نقیض عرفیہ عامہ (۴) اور مشروطہ عامہ کا عکس نقیض عرفیہ عامہ (۵) اور مشروطہ خاصہ کا عکس نقیض عرفیہ لا دائمہ فی البعض (۶) اور عرفیہ خاصہ کا عکس نقیض بھی عرفیہ لا دائمہ فی البعض آئے گا لیکن ضروریہ مطلقہ موجبہ اور دائمہ مطلقہ موجبہ کا عکس نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ اس لئے آئے گا کہ مثلاً کل انسان حیوان بالضرورۃ او بالدوام

ضروریہ مطلقہ موجبہ اور دائمہ مطلقہ موجبہ ہے جوکہ صادق ہے لہٰذا اس کا عکس نقیض کل لاحیوان لا انسان بالدوام صادق آئیگا کیونکہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض بعض اللاحیوان لیس بلا انسان بالفعل صادق آئے گی اور یہ اس امر کو لازم ہے کہ بعض لاحیوان انسان ہو کیونکہ لا انسان نفی ہے اور اس نفی پر حرف نفی داخل کیا گیا ہے اور قاعدہ ہے نفی کی نفی سے اثبات ہوتا ہے لہٰذا لیس بلا انسان سے انسان ثابت ہوگا اور انسان کے بعض افراد کا لاحیوان پر صادق آنا بداہۃً باطل ہے اس لئے کہ انسان کا ہر ہر فرد حیوان ہے اور یہ بطلان نقیض سے پیدا ہوا ہے لہٰذا نقیض ہی باطل ہے اور عکس صادق۔ لیکن مشروطہ عامہ موجبہ اور عرفیہ عامہ موجبہ کا عکس نقیض عرفیہ عامہ موجبہ اس لئے آئے گا کہ مثلاً کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ اوبالدوام مادام کاتبا مشروطہ عامہ موجبہ اور عرفیہ عامہ موجبہ ہے جوکہ صادق ہے اس کا عکس نقیض کل لا متحرک الاصابع لاکاتب بالدوام مادام لامتحرک الاصابع آتا ہے اس لئے کہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض بعض لامتحرک الاصابع لیس بلاکاتب حین ہو متحرک الاصابع بالفعل صادق آئے گی اور یہ اس امر کو لازم ہے کہ بعض لامتحرک الاصابع کاتب ہو کیونکہ لاکاتب اگرچہ نفی ہے لیکن اس پر حرف نفی داخل ہونے کی وجہ سے اثبات کا معنی پیدا ہوگیا اور جب اس امر کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا کبریٰ بنا کر یوں کہا جائے بعض لامتحرک الاصابع کاتب حین ہو لامتحرک الاصابع بالفعل و کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ اوبالدوام تو نتیجہ بعض لامتحرک الاصابع متحرک الاصابع لازم آئے گا اور جب اس کا عکس مستوی بعض متحرک الاصابع لامتحرک الاصابع کیا جائے تو سلب الشیء عن نفسہ لازم آئے گا جوکہ محال ہے اور یہ محال عکس کو نہ ماننے کی تقدیر پر لازم آیا، لہٰذا عکس ثابت ہوا۔ اسی طرح مشروطہ خاصہ موجبہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ کا عکس نقیض عرفیہ لا دائمہ فی البعض آتا ہے مثلاً کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ اوبالدوام مادام کاتبا لا دائما مشروطہ خاصہ موجبہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ ہے جس کا عکس نقیض کل مالیس بمتحرک الاصابع لیس بکاتب بالدوام مادام لیس بمتحرک الاصابع لا دائما فی البعض (لیس بعض مالیس بمتحرک الاصابع لیس بکاتب بالفعل) آتا ہے۔ دلیلہ مذکورۃ فی العکس المستوی مع التغیر القلیل فارجع الیہ۔

وَبالعَکسِ وَالبَیانُ البَیانُ والنقضُ النقضُ

ترجمہ — اور برعکس یعنی عکس مستوی میں جو حکم موجبات کا ہے وہی حکم یہاں سوالب کا ہے اور جو دلیل وہاں ہے وہی دلیل یہاں ہے اور جو دلیلِ نقض وہاں ہے وہی دلیلِ نقض یہاں ہے۔

قولہ وبالعکس۔ اَیْ حکمُ السّوالبِ ہٰہنا حکمُ الموجباتِ فی المستوی فکما اَنّ الموجبۃَ فی المستوی لاتنعکس اِلّاجزئیۃً کذالک السّالبۃُ ہٰہنا لاتنعکس اِلاجزئیۃً لجوازِ اَن یکونَ نقیضُ المحمولِ فی السالبۃِ اعمَّ من

الموضوع ولا یجوز سلب نقیض الاخص عن عین الاعم کلیاً مثلاً یصح لاشیء من الانسان بلا حیوان ولا یصح لاشیء من الحیوان بلا انسان لصدق بعض الحیوان لا انسان کالفرس وکذالک بحسب الجہة الدائمتان والعامتان تنعکس حینیة مطلقة والخاصتان حینیة لا دائمة والوقتیان والوجودیتان والمطلقة العامة مطلقة عامة ولا عکس للممکنتین علی قیاس الموجبات فی المستوی۔ قولہ والبیان البیان یعنی کما ان المطالب المذکورة فی العکس المستوی کانت تثبت بالخلف المذکور فکذا ہہنا۔ قولہ والنقض النقض ای مادة التخلف ہہنا ہی مادة التخلف ثمہ۔

ترجمہ:۔ یعنی عکس مستوی میں جو حکم موجبات کا ہے وہی عکس نقیض میں سوالب کا ہے لہذا عکس مستوی میں جس طرح موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس صرف جزئیہ آتا ہے اسی طرح یہاں سالبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس صرف جزئیہ آتا ہے کیونکہ جائز ہے سالبہ میں محمول کی نقیض موضوع سے عام ہو اور عین عام سے خاص کی نقیض کا سلب کلی جائز نہیں ہے مثلاً لاشیء من الانسان بلا حیوان صحیح ہے اور یہ صحیح نہیں لاشیء من الحیوان بلا انسان اس لئے کہ بعض الحیوان لا انسان صادق ہے جیسے فرس۔ اور اسی طرح جہت کے اعتبار سے ضروریہ مطلقہ و دائمہ مطلقہ و مشروطہ عامہ و عرفیہ عامہ کا عکس حینیہ مطلقہ آتا ہے اور مشروطہ خاصہ و عرفیہ خاصہ کا عکس حینیہ لا دائمہ آتا ہے اور وقتیہ اور منتشرہ اور وجودیہ لا ضروریہ و وجودیہ لا دائمہ اور مطلقہ عامہ کا عکس مطلقہ عامہ آتا ہے اور ممکنہ عامہ و ممکنہ خاصہ کا عکس نہیں آتا، عکس مستوی کے موجبات کے قیاس کی تقدیر پر۔ یعنی عکس مستوی میں جس طرح مطالب مذکورہ دلیل خلف مذکور سے ثابت ہوتے تھے اسی طرح یہاں دلیل خلف مذکور سے ثابت ہوتے ہیں۔ یعنی جو یہاں مادہ تخلف ہے وہی وہاں مادہ تخلف تھے۔

تشریح:۔ قولہ[1] ای حکم السوالب ہہنا الخ ــــ یعنی عکس مستوی میں جو حکم موجبات کا ہے عکس نقیض میں وہی حکم سوالب کا ہے لہذا جس طرح عکس مستوی میں موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے اسی طرح عکس نقیض میں سالبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس سالبہ جزئیہ آئے گا، گویا یہ دو دعوے ہیں ایک یہ کہ سالبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس جزئیہ آئے گا۔ دوسرا یہ کہ سالبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس کلیہ نہیں آئے گا۔ پہلا دعویٰ ایجابی ہے اور دوسرا سلبی۔ اور پہلا دعویٰ چونکہ بدیہی ہے اس لئے اس کی دلیل بیان نہیں کی گئی، اور دوسرا نظری ہے اس لئے اس کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ کلیہ اس لئے نہیں آئے گا کہ جائز ہے سالبہ میں محمول کی نقیض موضوع سے عام ہو اور اس تقدیر پر خاص کی نقیض کا سلب عین عام سے لازم آئے گا جو باطل ہے اس

لیے کہ مثلاً لاشئی ومن اللاانسان بلاحیوان سالبہ کلیہ ہے جو کہ صادق ہے کیونکہ اس میں انسان کے ہر ہر فرد سے لاحیوان کی نفی کی گئی ہے جو کہ صحیح ہے اس لئے کہ انسان کا کوئی بھی فرد لاحیوان نہیں بلکہ حیوان ہے لیکن اس کا عکس نقیض لاشئی ومن الحیوان بلاانسان صادق نہیں کیونکہ اس میں حیوان کے ہر ہر فرد سے لاانسان ہونے کی نفی کی گئی ہے جو کہ قطعاً ناجائز ہے اس لئے کہ حیوان عام ہے اور انسان خاص، اور خاص کی نقیض کا عام کے ہر ہر فرد سے نفی کرنا جائز نہیں کیونکہ حیوان کے بعض افراد مثلاً غنم، بقر وغیرہ لاانسان ہوتے ہیں۔ لیکن پہلا دعویٰ ایجابی (جو کہ بدیہی ہے) کیلئے یہ تنبیہ بیان کی جاسکتی ہے کہ سالبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس نقیض جزئیہ آئے گا لیکن سالبہ کلیہ کا اس لئے کہ مثلاً لاشئی ومن الانسان بفرس سالبہ کلیہ ہے جو کہ صادق ہے اور اس کا عکس نقیض بعض اللافرس لیس بلاانسان بھی صادق ہے کیونکہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض کل لافرس لاانسان صادق آئے گی جو کہ باطل ہے اسلئے کہ اس میں لافرس کے ہر ہر فرد کیلئے لاانسان کو ثابت کیا گیا ہے جو کہ درست نہیں اس لئے کہ لافرس کے بعض افراد مثلاً زید، بکر، خالد وغیرہ بھی ہیں لیکن لاانسان نہیں بلکہ انسان ہیں اور جب نقیض باطل ہے تو عکس صادق ہوا۔ اور سالبہ جزئیہ کا عکس سالبہ جزئیہ اس لئے آتا ہے کہ مثلاً بعض الحیوان لیس بالانسان سالبہ جزئیہ ہے جو کہ صادق ہے اور اس کا عکس نقیض بعض اللاانسان لیس بلاحیوان بھی صادق ہے کیونکہ اس میں لاانسان کے بعض افراد سے لاحیوان ہونے کی نفی کی گئی ہے جو کہ جائز ہے اس لئے کہ لاانسان کے بعض افراد مثلاً بقر، غنم، فرس وغیرہ لاحیوان نہیں حیوان ہیں۔

قولہ وکذالک بحسب الجہۃ الخ ــــــ یعنی جس طرح عکس مستوی میں جن گیارہ موجہات موجبہ کا عکس آتا ہے اسی طرح عکس نقیض میں ان ہی گیارہ موجہات سالبہ کا عکس آئے گا یعنی (۱) ضروریہ مطلقہ سالبہ (۲) دائمہ مطلقہ سالبہ (۳) مشروطہ عامہ سالبہ (۴) عرفیہ عامہ سالبہ کا عکس نقیض حینیہ مطلقہ سالبہ آئے گا اور (۵) وقتیہ سالبہ (۶) منتشرہ سالبہ (۷) وجودیہ لاضروریہ سالبہ (۸) وجودیہ لادائمہ سالبہ (۹) مطلقہ عامہ سالبہ کا عکس نقیض مطلقہ عامہ سالبہ آئے گا اور (۱۰) مشروطہ خاصہ سالبہ (۱۱) عرفیہ خاصہ سالبہ کا عکس نقیض حینیہ مطلقہ لادائمہ سالبہ آئے گا۔ لیکن اول چاروں موجہات سالبہ کا عکس نقیض حینیہ مطلقہ سالبہ اس لئے آئے گا کہ مثلاً لاشئی ومن الانسان بحجر بالضرورۃ او بالدوام مادام انسانا ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ اور مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ سالبہ ہیں جو کہ صادق ہیں اور اس کا عکس نقیض بعض اللاحجر لیس بلاانسان بالفعل حین ہو لاحجر بھی صادق ہے کیونکہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض کل لاحجر لاانسان بالدوام مادام لاحجر صادق آئے گی اور یہ باطل ہے اس لئے کہ اس میں لاحجر کے ہر ہر فرد کیلئے لاانسان کو ثابت کیا گیا ہے اور لاحجر کے ہر ہر فرد کیلئے لاانسان کو ثابت کرنا صحیح نہیں کیونکہ لاحجر کے بعض افراد مثلاً زید، بکر، خالد وغیرہ بھی ہیں لیکن لاانسان نہیں بلکہ انسان ہیں۔ اور جب نقیض باطل ہے تو عکس ثابت ہوا۔ لیکن ان کے

بعد والے پانچ موجہات سالبہ کا عکس نقیض مطلقہ عامہ سالبہ اس لیے آئے گا کہ مثلاً لاشی من الکاتب بساکن الاصابع بالفعل لا بالضرورۃ اولا دائما او بالضرورۃ وقت الکتابۃ او وقتا ما لا دائما او بالفعل وقتیہ اور منتشرہ اور وجودیہ لا ضروریہ اور وجودیہ لا دائمہ اور مطلقہ عامہ سالبہ ہیں جو کہ صادق ہیں اور ان کا عکس نقیض بعض لاساکن الاصابع لیس بلا کاتب بالفعل آتا ہے کیونکہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض کل لاساکن الاصابع لا کاتب بالدوام صادق آئے گی اور یہ باطل ہے اس لیے کہ اس میں لاساکن الاصابع کے ہر ہر فرد کے لیے لا کاتب کو ثابت کیا گیا ہے جو کہ درست نہیں کیونکہ لاساکن الاصابع کا بعض فرد مثلاً زید جبکہ لکھ رہا ہو لا کاتب نہیں بلکہ کاتب ہے۔ اور جب نقیض باطل ہے تو عکس ثابت ہوا۔ وقس علیہ البواقی۔

قولہ[۱] ولا عکس للممکنتین الخ ــــــ یعنی جس طرح عکس مستوی کے موجبہ میں ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ کا عکس نہیں آتا اسی طرح عکس نقیض کے سالبہ میں ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ کا عکس نہیں آئے گا کیونکہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ زید کی بالفعل سواری فرس میں منحصر ہے تو لاشی من الحمار بالفعل لا مرکوب زید بالامکان صادق آتا ہے لیکن اس کا عکس نقیض بعض مرکوب زید بالفعل لیس بلا حمار بالامکان صادق نہیں آتا کیونکہ اس کی نقیض کل مرکوب زید بالفعل لا حمار بالضرورۃ صادق آتی ہے کیونکہ لا حمار مثلاً فرس ہے اور فرس زید کا مرکوب ثابت ہو چکا ہے، اور یہ گذر چکا ہے کہ نقیضین میں سے ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو لازم کرتا ہے لہذا جب نقیض صادق ہے تو عکس کاذب ہوا۔

قولہ[۲] یعنی کما ان المطالب الخ ــــــ اس عبارت سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مصنف کے قول والبیان البیان الخ میں بیان اول سے مراد وہ دلیل ہے جو عکس مستوی میں گذر چکی ہے اور بیان ثانی سے مراد وہ دلیل ہے جو عکس نقیض میں جاری ہوگی جس کا حاصل یہ کہ جو دلیل عکس مستوی میں قضایا کے عکسوں کیلئے پیش کی جاتی ہے بعینہ وہی دلیل عکس نقیض میں قضایا کے عکسوں کیلئے پیش کی جائے گی مثلاً دلیل خلف جو عکس مستوی میں سالبہ کلیہ کے عکس کے لیے بیان کی جاتی ہے اسی کو عکس نقیض میں موجبہ کلیہ کے عکس کے لئے اس طرح بیان کی جائے گی کہ کل انسان حیوان بالضرورۃ قضیہ موجبہ ہے جو کہ صادق ہے لہذا اس کا عکس نقیض کل ما لیس بحیوان لیس بانسان بالدوام آئے گا کیونکہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض بعض ما لیس بحیوان انسان صادق آئے گی اس لئے کہ اگر یہ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ لہذا جب نقیض صادق آئے گی تو اس کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل قضیہ کو اس کا کبریٰ بنا کر یوں کہا جائے بعض ما لیس بحیوان انسان وکل انسان حیوان تو نتیجہ بعض ما لیس بحیوان حیوان سلب الشی عن نفسہ لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور یہ محال صغریٰ سے لازم آتا ہے اس لئے کہ کبریٰ مفروض الصدق ہے اور شکل بھی بدیہی الانتاج ہے اور اس کی تمام شرائط بھی پائی جاتی ہیں اور قاعدہ ہے جس سے محال لازم ہو وہ خود محال ہوتا ہے لہذا صغریٰ محال ہوا اور صغریٰ چونکہ

عکس کی نقیض ہے لہٰذا عکس ثابت ہوا۔ وقس علیہ العبارۃ الآتیۃ والنقض بالنقض

وَقد بيّن انعكاسُ الخاصتين من الموجبة الجزئيةِ هٰهنا و من السالبةِ الجزئيةِ ثمّه الى العرفيةِ الخاصةِ بالافتراض فتامل

ترجمہ:۔ اور یہاں مشروطہ و عرفیہ خاصہ کے موجبہ جزئیہ اور وہاں سالبہ جزئیہ کا عکس عرفیہ خاصہ ہونا دلیل افتراض سے بیان کیا گیا ہے تو آپ غور کیجئے۔

قولہ وقد بین انعکاس الخاصتین الخ۔ اما بیانُ انعکاس الخاصتین من السالبۃ الجزئیۃ فی العکس المستوی الی العرفیۃ الخاصۃ فہو اَن یقال متی صدق بالضرورۃ اَو بالدوام بعض ج لیس ب مادام ج لا دائما ای بعض ج ب بالفعل صدق بعض ب لیس ج مادام ب لا دائما ای بعض ب ج بالفعل وذالک بدلیل الافتراض وہو ان یفرض ذاتُ الموضوع اعنی بعض ج د فد ب بحکم لا دوام الاصل و د ج بالفعل لصدق وصفُ العنوانی علی ذاتِ الموضوع بالفعل علی ما ہو التحقیقُ فصدق بعض ب ج بالفعل وہو لا دوام العکس ثم نقول د لیس ج مادام ب والّا لکان د ج فی بعض اوقات کونہ ب فیکون د ب فی بعض اوقات کونہ ج لانّ الوصفین اذا تقارنا فی ذاتٍ واحدۃٍ یثبت کلٌّ واحدٍ منہما فی زمان الآخر فی الجملۃ و قد کان حکم الاصل انّہ لیس ب مادام ج ہذا خلف فصدق انّ بعض ب اعنی د لیس ج مادام ب وہو الجزء الاول من العکس فثبت العکس بکلا جزئیہ فافہم واما بیانُ انعکاس الخاصتین من الموجبۃ الجزئیۃ فی عکس النقیضین الی العرفیۃ الخاصۃ فہو ان یقال اذا صدق بعض ج ب مادام ج لا دائما ای بعض ج لیس ب بالفعل لصدق بعضُ ما لیس ب لیس ج مادام لیس ب لا دائما ای لیس بعض ما لیس ب لیس ج بالفعل وذالک بالافتراض وہو ان یفرض ذاتُ الموضوع اعنی بعض ج ب فد ج بالفعل علی مذہب الشیخ و د لیس ب بالفعل بحکم لا دوام الاصل فصدق بعض ما لیس ب ج بالفعل وہو ملزوم لا دوام العکس لانّ الاثبات یلزمہ نفی النفی ثم نقول د لیس ج مادام لیس ب والا لکان ج فی بعض اوقات کونہ لیس ب فیکون لیس ب فی بعض اوقات کونہ ج کما مرّ و قد کان حکم الاصل انہ ب مادام ج ہذا خلفٌ فصدق انّ بعض ما لیس ب وہو د لیس ج مادام لیس ب وہو الجزء الاول من العکس بکلا جزئیہ فتامل۔

ترجمہ:۔ لیکن عکس مستوی میں عرفیہ خاصہ کی طرف خاصتین کے سالبہ جزئیہ کے منعکس ہونے

کے بیان کے سلسلے میں یہ کہا جائے کہ جب بالضرورۃ یا بالدوام بعض ج لیس ب مادام ج لا دائما یعنی بعض ج ب بالفعل صادق آئے گا تو بعض ب لیس ج مادام ب لا دائما یعنی بعض ب ج بالفعل (بھی) صادق آئے گا اور یہ دلیل افتراض سے ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ ذات موضوع یعنی بعض ج کو د فرض کیا جائے تو د اصل کے لادوام کے حکم سے ب ہوگا اور د ج بالفعل ہوگا کیونکہ ذات موضوع پر بربنائے تحقیق وصف عنوانی بالفعل صادق ہے لہٰذا بعض ب ج بالفعل صادق آئے گا اور وہ عکس کا لادوام ہے پھر یوں کہیں گے کہ د جب تک ب ہے ج نہیں ہوگا ورنہ د لا محالہ ج ہوگا د کے ب ہونے کے بعض اوقات میں، لہٰذا د، ب ہوگا د کے ج ہونے کے بعض اوقات میں اس لئے کہ جب دو وصف ایک ذات میں مقارن ہوں تو ان میں سے ہر ایک دوسرے زمانہ میں فی الجملہ ثابت ہوگا حالانکہ اصل کا حکم یہ تھا کہ د جب تک ج ہو ب نہیں ہوگا یہ خلاف مفروض ہے لہٰذا صادق آئے گا کہ بعض ب یعنی د جب تک ب ہے ج نہیں ہوگا اور وہ عکس کا جزء اول ہے لہٰذا عکس اپنے دونوں جزؤں کے اعتبار سے ثابت ہے تو آپ غور کیجئے لیکن عکس نقیض میں خاصتین کے موجبہ جزئیہ کا عرفیہ خاصہ کی طرف منعکس ہونے کا بیان یہ ہے کہ جب بعض ج ب مادام ج لا دائما یعنی بعض ج لیس ب بالفعل صادق ہو تو بعض مالیس ب لیس ج مادام لیس ب لا دائما یعنی لیس بعض مالیس ب لیس ج بالفعل (بھی) صادق آئے گا اور یہ دلیل افتراض سے ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ ذات موضوع یعنی بعض ج کو د فرض کیا جائے تو د ج بالفعل ہوگا شیخ کے مذہب پر اور یہی تحقیق (بھی) ہے اور د ب بالفعل نہیں ہوگا اور وہ اصل کے لادوام کے حکم سے ہے لہٰذا بعض مالیس ب ج بالفعل صادق آئے گا اور وہ عکس کے لادوام کا ملزوم ہے اس لئے کہ نفی کی نفی اثبات کو لازم ہے پھر یوں کہیں گے کہ د جب تک ب نہیں ہے ج بالفعل نہ ہوگا ورنہ د اس کے ب نہ ہونے کے بعض اوقات میں ج ہوگا لہٰذا د اس کے ج ہونے کے بعض اوقات میں ب نہیں ہوگا جیسا کہ گذرا حالانکہ اصل کا یہ حکم تھا کہ د جب تک ج ہے ب ہوگا یہ خلاف مفروض ہے لہٰذا صادق آیا کہ بعض وہ جو ب نہیں ہے ج نہیں ہوگا جب تک ب نہ ہو اور وہ عکس کا جزء اول ہے لہٰذا عکس اپنے دونوں جزؤں کے اعتبار سے ثابت ہے تو آپ تامل کیجئے۔

تشریح :- بیانہ۔ وقد بین انعکاس الخ ـــــــ یہ درحقیقت ان دونوں حکم سے بمنزلہ مستثنیٰ ہے جو عکس مستوی کے بیان میں کہا گیا تھا کہ سالبہ جزئیہ کا عکس مطلقاً نہیں آتا اور عکس نقیض کے بیان میں کہا گیا تھا کہ موجبہ جزئیہ کا عکس مطلقاً نہیں آتا۔ حاصل استثنا یہ کہ عکس مستوی میں سالبہ جزئیہ اور عکس نقیض میں موجبہ جزئیہ کا عکس اس وقت نہیں آتا جبکہ وہ قضیہ مشروطہ خاصہ یا عرفیہ خاصہ نہ ہو اور اگر ہو تو اس کا عکس عرفیہ خاصہ آئے گا گویا یہاں دو دعوے ہیں ایک یہ کہ عکس مستوی میں مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کا عکس عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ

آئے گا۔ دوسرا یہ کہ عکس نقیض میں مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کا عکس عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ آئے گا۔ ہر ایک کی دلیل آگے بیان کی جائے گی اور جو دلیل یہاں بیان کی گئی ہے دلیل افتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ ذات موضوع کو ایک ایسی شی معین فرض کیا جائے جو اس کے مناسب ہو یعنی موضوع اگر نوع ہو تو وہ شی معین اس کا فرد یا صنف ہو، اور اگر جنس ہو تو وہ نوع ہو۔ پھر اگر اس شی معین پر وصف موضوع اور وصف محمول کا حمل کیا جائے تو دو ایسے قضیئے پیدا ہوں گے جس سے مطلوب ثابت ہو جائے گا جیسا کہ آئندہ مثالوں سے ظاہر ہے۔

قولہ اما بیان انعکاس الخاصتین من السالبۃ الخ ——— یعنی عکس مستوی میں مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کا عکس عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ آئے گا اس لئے کہ مثلاً بعض ج لیس ب بالضرورۃ او بالدوام ما دام ج لا دائما مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ ہے جو کہ صادق ہے کیونکہ اس کا پہلا جزء بعض ج لیس ب بالضرورۃ او بالدوام ما دام ج مشروطہ عامہ سالبہ جزئیہ اور عرفیہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے جو صراحۃً قضیہ میں مذکور ہے اور دوسرا جزء جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے یعنی بعض ج ب بالفعل لہذا اس کا عکس مستوی بعض ب لیس ج بالدوام ما دام ب لا دائما عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ آئے گا جس کا پہلا جزء بعض ب لیس ج بالدوام ما دام ب عرفیہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے جو کہ قضیہ میں صراحۃً مذکور ہے اور دوسرا جزء جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے یعنی بعض ب ج بالفعل، کیونکہ اصل قضیہ کا دوسرا جزء جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے بعض ج ب بالفعل ہے اور جب بعض ج کی ذات موضوع د فرض کی جائے تو ایک قضیہ د ب بالفعل ہوگا اور چونکہ شیخ کے نزدیک وصف موضوع کا حمل ذات موضوع پر بالفعل ہوتا ہے لہذا دوسرا قضیہ د ج بالفعل ہوگا اور جب دونوں قضیوں کو قیاس میں ترتیب دے کر یوں کہا جائے د ب بالفعل و د ج بالفعل تو نتیجہ بعض ب ج بالفعل ہوگا اور یہ بعینہ عکس مستوی کا جزء ثانی ہے جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے۔ لہذا عکس مستوی کا جزء ثانی صادق ہے لیکن اس کا جزء اول اس لئے کہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض بعض ب یعنی د ج بالفعل حین ہو ب صادق آئے گی کیونکہ اگر یہ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ لہذا جب نقیض صادق آئے گی تو د ب بالفعل حین ہو ج بھی صادق آئے گا کیونکہ د میں دو وصف ایک ساتھ جمع ہیں، ایک ج اور دوسرا ب اور قاعدہ ہے جب دو وصف ایک ذات میں ایک ساتھ جمع ہوں تو ہر ایک وصف اس ذات کو دوسرے وصف کے زمانہ میں فی الجملہ ثابت ہوگا۔ لہذا جب د ب بالفعل حین ہو ج صادق ہوگا تو لامحالہ اصل قضیہ کا جزء اول د لیس ب بالضرورۃ او بالدوام ما دام ج کا ذب ہوگا حالانکہ اصل قضیہ کا ہر جزء مفروض الصدق ہوتا ہے لہذا نقیض ہی کا ذب ہے اور جب نقیض کا ذب ہے تو عکس کا جزء اول صادق ہوا۔ اور اگر زیادہ وضاحت

مقصود ہو تو خاص مادہ میں اس کو یوں سمجھئے کہ بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتبا لادائما مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ ہے جو صادق ہے لہذا اس کا عکس مستوی بعض ساکن الاصابع لیس بکاتب بالدوام مادام ساکن الاصابع لادائما آئے گا کیونکہ اصل قضیہ کا دوسرا جزء جس کی طرف لادائما سے اشارہ ہوتا ہے بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل ہوگا اور چونکہ شیخ کے مذہب پر وصف موضوع کا حمل ذات موضوع پر بالفعل ہوتا ہے لہذا دوسرا قضیہ زید کاتب بالفعل ہوگا اور جب دونوں قضیوں کو قیاس میں ترتیب دے کر یوں کہا جائے زید ساکن الاصابع بالفعل و زید کاتب بالفعل تو نتیجہ بعض ساکن الاصابع کاتب بالفعل ہوگا اور یہ بعینہ عکس مستوی کا جزء ثانی ہے جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے یعنی بعض ساکن الاصابع کاتب بالفعل۔ لہذا عکس مستوی کا جزء ثانی صادق ہے لیکن اس کا جزء اول اس لئے کہ اگر یہ صادق نہ ہو تو اس کی نقیض بعض ساکن الاصابع یعنی زید کاتب بالفعل حین ہو ساکن الاصابع صادق آئے گی کیونکہ اگر یہ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے لہذا جب نقیض صادق آئے گی تو زید ساکن الاصابع بالفعل حین ہو کاتب بھی صادق آئے گا کیونکہ زید میں دو وصف ایک ساتھ جمع ہیں ایک وصف کتابت اور دوسرا وصف سکون اصابع، اور قاعدہ ہے جب ایک ذات میں دو وصف جمع ہوں تو ہر ایک وصف اس ذات کو دوسرے وصف کے زمانہ میں فی الجملہ ثابت ہوگا۔ لہذا جب زید ساکن الاصابع بالفعل حین ہو کاتب صادق ہوگا تو لامحالہ اصل قضیہ کا جزء اول بعض الکاتب یعنی زید لیس بساکن الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتبا کاذب ہوگا حالانکہ اصل قضیہ کا ہر جزء مفروض الصدق ہوا کرتا ہے لہذا نقیض ہی کاذب ہے اور جب نقیض کاذب ہوئی تو عکس کا جزء اول صادق ہوا۔

قولہ ۱۳ واما بیان انعکاس الخاصتین من الموجبۃ الخ ـــــ یعنی عکس نقیض میں مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کا عکس عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ آئے گا اس لئے کہ مثلاً بعض ج ب بالضرورۃ او بالدوام مادام ج لادائما مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ ہے جو صادق ہے اس کا عکس نقیض بعض مالیس ب لیس ج بالدوام مادام ب لا دائما آتا ہے کیونکہ جب اصل قضیہ کے جزء ثانی جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے بعض ج لیس ب بالفعل ہے اور جب بعض ج کی ذات موضوع د فرض کی جائے تو ایک قضیہ د لیس ب بالفعل ہوگا اور شیخ کے نزدیک چونکہ وصف موضوع کا حمل ذات موضوع پر بالفعل ہوا کرتا ہے لہذا دوسرا قضیہ د ج بالفعل ہوگا اور جب دونوں قضیوں کو قیاس میں ترتیب دے کر یوں کہا جائے د لیس ب بالفعل و د ج بالفعل تو نتیجہ بعض مالیس ب ج بالفعل ہوگا اور یہ عکس کے جزء ثانی جس کی طرف لادائما سے اشارہ ہوتا ہے یعنی لیس بعض مالیس ب لیس ج بالفعل کا ملزوم ہے اس لئے کہ جب لیس ج، بعض مالیس ب سے مسلوب ہوگا تو لامحالہ ج، بعض مالیس ب کیلئے ثابت ہوگا اس لئے کہ نفی کی نفی سے اثبات ہوتا

ہے اور جب یہ نتیجہ عکس کے جزو ثانی کا ملزوم ہے اور ملزوم کے صدق سے چونکہ لازم کا صدق ضروری ہوتا ہے لہذا عکس نقیض کا جزو ثانی صادق ہوا لیکن اس کا جزو اول اس لئے کہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض بعض مالیس ب یعنی د ج بالفعل حین ہو لیس ب صادق آئے گی اور جب یہ صادق آئے گی تو د لیس ب حین ہو ج بھی صادق آئے گا کیونکہ د میں دو وصف کا اجتماع ہے ایک ج اور دوسرا ب۔ اور قاعدہ ہے جب ایک ذات میں دو وصف کا اجتماع ہو تو ہر ایک وصف اس ذات کیلئے دوسرے وصف کے زمانہ میں فی الجملہ ثابت ہوگا۔ اور جب د لیس ب حین ہو ج صادق ہوگا تو اصل قضیہ کا جزو اول بعض ج یعنی د ب بالضرورۃ او بالدوام مادام ج کاذب ہوگا حالانکہ اصل قضیہ کا ہر جزو مفروض الصدق ہوا کرتا ہے لہذا نقیض ہی کاذب ہے اور عکس نقیض کا جزو اول صادق۔ اور اگر زیادہ وضاحت مقصود ہو تو خاص مادہ میں اس کو یوں سمجھئے کہ بعض متحرک الاصابع کاتب بالضرورۃ او بالدوام مادام متحرک الاصابع لا دائما مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ ہے لہذا اس کا عکس نقیض بعض مالیس بکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالدوام مادام لیس بکاتب لا دائما آئے گا اس لئے کہ اصل قضیہ کا جزو ثانی جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے بعض متحرک الاصابع لیس بکاتب بالفعل ہے اور جب بعض متحرک الاصابع کی ذات موضوع زید فرض کی جائے تو ایک قضیہ زید لیس بکاتب بالفعل ہوگا اور شیخ کے مسلک پر چونکہ وصف موضوع کا حمل ذات موضوع پر بالفعل ہوا کرتا ہے لہذا دوسرا قضیہ زید متحرک الاصابع بالفعل ہوگا اور جب دونوں قضیوں کو قیاس میں ترتیب دیکر یوں کہا جائے زید لیس بکاتب بالفعل و زید متحرک الاصابع بالفعل تو نتیجہ بعض مالیس بکاتب متحرک الاصابع بالفعل ہوگا اور یہ عکس نقیض کے جزو ثانی جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہوتا ہے یعنی لیس بعض مالیس بکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالفعل کا ملزوم ہے کیونکہ جب لیس بمتحرک الاصابع بعض مالیس بکاتب سے مسلوب ہوگا تو لامحالہ متحرک الاصابع، بعض مالیس بکاتب کیلئے ثابت ہوگا اور جب نتیجہ عکس کے جزو ثانی کا ملزوم ہے اور ملزوم کے صدق سے چونکہ لازم کا صدق ہوتا ہے لہذا عکس نقیض کا جزو ثانی صادق ہے۔ لیکن عکس نقیض کا جزو اول اس لئے کہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض بعض مالیس کاتب یعنی زید متحرک الاصابع بالفعل حین ہو لیس بکاتب صادق آئے گی اور جب یہ صادق آئے گی تو زید لیس کاتب حین ہو متحرک الاصابع صادق آئے گا کیونکہ زید میں دو وصف کا اجتماع ہے ایک وصف کتابت اور دوسرا تحرک اصابع، اور قاعدہ ہے جب ایک ذات میں دو وصف کا اجتماع ہو تو ہر ایک وصف اس ذات کے لئے دوسرے وصف کے زمانہ میں فی الجملہ ثابت ہوگا اور جب زید لیس بکاتب حین ہو متحرک الاصابع صادق ہوگا تو اصل قضیہ کا جزو اول یعنی بعض متحرک الاصابع یعنی زید کاتب بالضرورۃ او بالدوام مادام متحرک الاصابع کاذب ہوگا حالانکہ اصل قضیہ کا ہر جزو مفروض الصدق ہوا کرتا ہے لہذا یہ نقیض ہی کاذب ہے اور عکس نقیض کا جزو اول صادق ہے۔

فصل القياسُ قولٌ مؤلَّفٌ من قضايا يلزمُ لذاتهٖ قولٌ آخرُ

ترجمہ:۔ قیاس ایسا قول ہے جو چند قضیوں سے مرکب ہو جس سے دوسرا قول لذاتہٖ لازم آتا ہے۔

قولہ القياس قول. أی مركبٌ وهو أعمّ من المؤلَّف إذ قد اعتبر فی المؤلَّف المناسبةُ بين أجزائه لانه مأخوذ من الأُلفة صرّح بذالك المحقق الشريف فی حاشية الكشاف وح فذكر المؤلف بعد القول من قبيل ذكر الخاص بعد العام وهو متعارف فی التعريفات وفی اعتبار التاليف بعد التركيب اشارة الی اعتبار الجزء الصوری فی الحجة فالقول يشتمل المركبات التامة وغيرها كلها وبقوله مؤلف من قضايا خرج ما ليس كذالك كالمركبات الغير التامة والقضية الواحدة المستلزمة لعكسها أو عكس نقيضها أمّا البسيطة فظاهرٌ وأمّا المركبة فلانّ المتبادر من القضايا الصريحة والجزء الثانی من المركبة ليس كذالك أو لانّ المتبادر من القضايا ما يعدّ فی عرفهم قضايا متعددة وبقوله يلزم خرج الاستقراء والتمثيل إذ لا يلزم منهما شیء ونعم يحصل منهما الظن بشیء وبقوله لذاته خرج ما يلزم منه قول آخر بواسطة مقدمة خارجية كقياس المساواة نحو أ مساو لب وب مساو لج فانه يلزم من ذالك انّ ا مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة مقدمة خارجية وهی انّ مساوی المساوی مساوٍ وقياس المساواة مع هذه المقدمة الخارجية يرجع الی قياسين وبدونهما ليس من اقسام الموصل بالذات فاعرف ذالك والقول الآخر اللازم من القياس يسمی نتيجة ومطلوباً۔

ترجمہ:۔ یعنی قول بمعنی مرکب ہے اور وہ مولف سے عام ہے اس لئے کہ مولف میں اس کے اجزاء کے درمیان مناسبت ملحوظ ہے کیونکہ مولف الفت سے ماخوذ ہے محقق سید شریف نے حاشیہ کشاف میں اس کو صراحۃً بیان فرمایا ہے اور اس وقت قول کے بعد مولف کا ذکر عام کے بعد خاص کے ذکر کے قبیل سے ہوگا اور یہ تعریفات میں مشہور ہے اور ترکیب کے بعد تالیف کے اعتبار کرنے میں حجت میں جزء صوری کے معتبر ہونے کی طرف اشارہ ہے پس قول مرکبات تامہ وغیر تامہ سب کو شامل ہوا اور مصنف کے قول "مولف من قضایا" سے وہ قول نکل گیا جو ایسا نہیں ہے جیسے مرکبات غیر تامہ، اور وہ قضیہ واحدہ جو عکس مستوی یا عکس نقیض کو مستلزم ہے لیکن موجبہ بسیطہ تو ظاہر ہے اور لیکن موجبہ مرکبہ اس لئے کہ قضیوں سے متبادر صریح قضیے ہوتے ہیں اور موجبہ مرکبہ کا جزء ثانی ایسا نہیں ہے یا اس لئے کہ قضیوں سے متبادر وہ ہیں جن کو عرف میں قضایا متعددہ شمار کیا جاتا ہو اور مصنف کے قول "یلزم" سے استقراء و تمثیل نکل گئے، اس لئے کہ ان سے کچھ (بھی) لازم نہیں آتا ہاں ان سے شیء کا ظن حاصل ہوتا ہے۔ اور مصنف کے قول "لذاتہ" سے وہ قیاس

نکل گیا جس سے قول آخر مقدمہ خارجیہ کے واسطے سے لازم آتا ہے جیسے قیاس مساوات مثلاً ا، ب کا مساوی ہے اور ب ج کا مساوی ہے۔ پس اس سے لازم آیا کہ ا، ج کا مساوی ہو لیکن لذاتہ نہیں بلکہ مقدمہ خارجیہ کے واسطے سے، وہ یہ ہے کہ مساوی کا مساوی مساوی ہوتا ہے اور قیاس مساوات اس مقدمہ خارجیہ کے ساتھ دو قیاس کی طرف رجوع کرتا ہے اور مقدمہ خارجیہ کے بغیر موصل بالذات کے اقسام سے نہیں ہوتا، تو آپ ایسے پہچانئے۔ اور اس قول آخر کا نام جو قیاس کا لازم ہے نتیجہ و مطلوب رکھا جاتا ہے۔

تشریح: قولہ[1] ای مرکب وہو الخ ـــــ جب مبادی حجت (قضایا اور ان کے عکوس) سے فراغت ہو چکی تو اب حجت کو بیان کیا جاتا ہے کہ حجت علم منطق کا وہ موضوع ہے جس کے احوال سے مجہولات تصدیقیہ حاصل کئے جاتے ہیں اس کی تین قسمیں ہیں (۱) قیاس (۲) استقراء (۳) تمثیل۔ دلیل حصر یہ ہے کہ استدلال آیا ایک کلی کے ذریعہ دوسری کلی یا جزئی پر ہے یا جزئی کے ذریعے کلی پر۔ یا ایک جزئی کے ذریعہ دوسری جزئی پر۔ تو پہلا قیاس ہے، دوسرا استقراء، تیسرا تمثیل۔ اور قیاس چونکہ مفید یقین ہوتا ہے اور استقراء و تمثیل مفید ظن، اور مفید یقین، مفید ظن سے اصل ہوتا ہے اس لئے قیاس کو پہلے بیان کیا گیا کہ قیاس وہ قول ہے جس کی ترکیب ایسے قضایا سے ہو جن سے لذاتہ دوسرا قول لازم آئے مثلاً کل سنی مومن وکل مومن ناج ایسا قول ہے جس کی ترکیب ایسے قضایا سے ہوئی ہے جن سے لذاتہ کل سنی ناج برآمد ہوتا ہے۔ اور قیاس کی چونکہ دو قسمیں ہیں (۱) معقول (۲) ملفوظ۔ اس لئے تعریف میں بھی قول سے مراد (۱) معقول (۲) ملفوظ ہونگے۔ قیاس سے مراد اگر قیاس معقول ہے تو قول سے مراد قول معقول ہوگا اور اگر قیاس سے مراد قیاس ملفوظ ہے تو قول سے مراد قول ملفوظ ہوگا۔ سوال: قول سے مراد معقول و ملفوظ دونوں ہیں تو قول مشترک ہوا حالانکہ الفاظ مشترکہ کا استعمال تعریف میں جائز نہیں۔ جواب الفاظ مشترکہ دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جن کا ایک معنی کے اعتبار سے استعمال صحیح ہو اور دوسرے معنی کے اعتبار سے غلط۔ اور دوسرے وہ جن کا ہر ایک معنی کے اعتبار سے استعمال صحیح ہو۔ اور تعریف میں جن الفاظ مشترکہ کا استعمال ناجائز ہے وہ پہلی قسم ہے اور قول دوسری قسم سے ہے۔ اور تعریف میں قضایا سے جمع مراد نہیں بلکہ ما فوق الواحد ہے اور یہ اس فن میں جائز ہے کہ جمع بول کر ما فوق الواحد مراد لیا جائے جیسا کہ فکر کی تعریف میں امور سے مراد ما فوق الواحد لیا گیا ہے۔ قول آخر سے مراد مطلوب ہے جس کو نتیجہ بھی کہا جاتا ہے اور یہ چونکہ قیاس کا لازم ہوتا ہے اس لئے یہاں قول سے مراد صرف قول معقول ہے کیونکہ لازم ہمیشہ معقول ہی ہوا کرتا ہے ملفوظ نہیں۔

قولہ[2] وہو اعم الخ ـــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ قول کے بعد مولف کا ذکر فضول ہے اس لئے کہ جس طرح قول بمعنی مرکب ہے اسی طرح مولف بھی۔ جواب یہ کہ قول کی طرح مولف بھی اگرچہ بمعنی مرکب ہے لیکن مولف خاص ہے اور قول عام، اس لئے کہ مولف میں ان کے اجزاء کے درمیان

مناسبت ضروری ہے کیونکہ مولف الفت سے مشتق ہے اور الفت کے معنی مناسبت و تعلق کے ہیں اور یہ قول میں ملحوظ نہیں جیسا کہ محقق سید شریف نے حاشیہ کشاف میں بیان فرمایا ہے۔ اور جب مولف قول سے خاص ہوا تو اب کوئی قباحت نہ رہی اس لئے کہ عام کے بعد خاص کا ذکر تعریفات میں مشہور و متعارف ہے۔ سوال:۔ قول جب عام ہے اور مولف خاص تو خاص کو عام کے بعد بیان کرنے کی ضرورت کیوں محسوس کی گئی؟ جواب:۔ قول کے بعد مولف کے بیان کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ قیاس میں صرف ترکیب ہی کافی نہیں بلکہ ہیئت تالیفیہ یعنی جزو صوری بھی ضروری ہے جو کہ قیاس کیلئے علت صوریہ ہوتی ہے جس طرح قضایا ان کی علت مادیہ ہوتے ہیں۔

قولہ فالقول یستمل الخ ـــــ قیاس کی تعریف (وہ قول ہے جس کی ترکیب ایسے قضایا سے ہو جن سے لذاتہ دوسرا قول لازم آئے) میں چار امور مذکور ہیں (۱) قول (۲) چند قضیوں سے مرکب ہو (۳) دوسرا قول لازم آئے (۴) لذاتہ۔ لہٰذا اس میں قول بمنزلۂ جنس ہے جو مرکبات تامہ خبریہ و انشائیہ اور مرکبات ناقصہ تقییدیہ و غیر تقییدیہ سب کو شامل ہے۔ اور "چند قضیوں سے مرکب ہو" بمنزلۂ فصل بعید بدو مرتبہ ہے جس سے مرکبات ناقصہ خارج ہو گئے، خواہ مقیدہ ہوں یا غیر مقیدہ اس لئے کہ وہ قضیوں سے مرکب نہیں ہوتے۔ اسی طرح اس سے مرکبات انشائیہ بھی خارج ہو گئے کیونکہ وہ اگرچہ مرکبات تامہ ہوتے ہیں لیکن قضیوں سے مرکب نہیں۔ اسی طرح وہ قضیہ واحدہ بھی خارج ہو گیا جو عکس مستوی اور عکس نقیض کو مستلزم ہوتا ہے۔ لیکن قضیہ واحدہ اگر بسیطہ ہو تو ظاہر ہے وہ قضیوں سے مرکب نہیں ہوتا اور اگر مرکبہ ہو تو خارج اس لئے کہ تعریف میں قضایا سے مراد قضایا صریحہ ہیں، اور موجہہ مرکبہ میں پہلا قضیہ اگرچہ صریحہ ہوتا ہے لیکن دوسرا نہیں، یا اس لئے کہ تعریف میں قضایا سے مراد وہ قضایا ہیں جن کو عرف میں متعدد کہہ سکیں اور موجہہ مرکبہ میں قضیے ایسے نہیں ہوتے جو عرف میں متعدد کہے جا سکیں اس لئے وہ خارج ہیں۔ اور "دوسرا قول لازم آئے" بمنزلۂ فصل بعید بیک مرتبہ ہے جس سے استقراء و تمثیل خارج ہو گئے کیونکہ ان سے دوسری شی کا علم و یقین نہیں بلکہ ظن حاصل ہوتا ہے۔ اور "لذاتہ" بمنزلۂ فصل قریب ہے جس سے وہ قیاس خارج ہو گیا جس سے دوسرا قول لذاتہ نہیں بلکہ مقدمہ خارجیہ کے واسطہ سے لازم آتا ہے مثلاً قیاس مساوات جیسے ا مساو لب و ب مساو لج یعنی ا مساوی ہے ب کا اور ب مساوی ہے ج کا، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ا مساوی ہے ج کا لیکن لذاتہ نہیں بلکہ مقدمہ خارجیہ کے واسطہ سے، اور وہ یہ کہ مساوی کا مساوی مساوی ہوتا ہے۔

قولہ و بقولہ یلزم الخ ـــــ یعنی یلزم کے قول سے استقراء و تمثیل خارج ہو گئے کیونکہ ان سے شی دآخر کا علم و یقین لازم نہیں آتا اور قیاس وہ ہوتا ہے جس سے شی دآخر کا علم و یقین لازم آئے اور شی دآخر کے علم و یقین کے لازم آنے کے تین طریقے ہیں (۱) علی سبیل العادة (۲) علی سبیل التولید (۳) علی سبیل الایجاب۔ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ قیاس سے شی دآخر کا علم و یقین علی سبیل العادة لازم آتا ہے

جس کا مطلب یہ ہے کہ رب قدیر کی اس پر عادت جاری ہو چکی ہے کہ قیاس کے بعد شیء آخر کا علم ویقین پیدا فرما دیتا ہے۔ اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ شیء آخر کا علم ویقین علی سبیل التولید ہوتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ فاعل کا فعل ہی شیء آخر کا علم ویقین پیدا کر دیتا ہے جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کو پیدا کرتی ہے۔ اور حکماء کا کہنا ہے کہ شیء آخر کا علم ویقین علی سبیل الایجاب لازم آتا ہے یعنی قابل کا استعداد جب مکمل ہو جائے تو مبدأ فیاض سے شیء آخر کا علم ویقین ہو جاتا ہے۔ خذ ہذا

قولہ کقیاس المساواۃ الخ ـــــ یعنی یلزم کی قید سے قیاس مساوات خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اس سے قول آخر لذاتہ نہیں بلکہ مقدمہ خارجیہ کے واسطہ سے لازم آتا ہے کیونکہ قیاس مساوات وہ مرکب تام ہے جو دو قضیوں سے بنایا گیا ہو جس میں قضیہ اولی کے محمول کا متعلق قضیہ ثانیہ کا موضوع ہو مثلاً ا مساو لب و ب مساو لج میں مساو لب کا متعلق یعنی ب قضیہ ثانی کا موضوع ہے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ ا ج کا مساوی ہے لیکن لذاتہ نہیں بلکہ مقدمہ خارجیہ (مساوی کا مساوی مساوی ہوتا ہے) کے واسطہ سے۔ اور جب اس مقدمہ خارجیہ کو قیاس مذکور کے ساتھ ملا جائے تو اب وہ ایک قیاس نہیں بلکہ دو قیاس بن جائیں گے (ایک تو وہی ہے جو مذکور ہوا اور دوسرا وہ ہے جس کا صغریٰ قیاس مذکور کا نتیجہ یعنی ا مساو لج ہے اور کبریٰ مقدمہ خارجیہ ہے) حالانکہ کلام قیاس مفرد میں ہے سوال۔ لذاتہ کی قید سے جس طرح قیاس مساوات خارج ہے اسی طرح شکل ثانی اور شکل ثالث اور شکل رابع بھی خارج ہیں کیونکہ ان سے بھی قول آخر لذاتہ نہیں بلکہ شکل اول کے واسطے سے لازم آتا ہے۔ جواب اس کے دو ہیں ایک یہ کہ قیاس سے جو قول آخر لازم آتا ہے اس سے مراد عام ہے خواہ بین ہو یا غیر بین، اور شکل ثانی اور شکل ثالث اور شکل رابع سے قول آخر اگرچہ بطریق بین لازم نہیں لیکن بطریق غیر بین لازم آتا ہے۔ اور قیاس مساوات میں قول آخر کسی بھی اعتبار سے لازم نہیں آتا۔ دوسرا جواب یہ کہ شکل ثانی اور شکل ثالث و رابع میں بھی قول آخر لذاتہ لازم آتا ہے شکل اول کے واسطہ سے نہیں، کیونکہ ان میں جو شکل اول کا سہارا لیا جاتا ہے وہ محض قول آخر کے ایقان و اتقان کیلئے، قول آخر کے لازم ہونے کیلئے نہیں۔ اور قیاس مساوات میں قول آخر کے لازم ہونے کیلئے سہارا لیا جاتا ہے فبینہما بون بعید۔ اعتراض قیاس مساوات مقدمہ خارجیہ کے واسطہ سے بھی قول آخر کو لازم نہیں آتا اس لئے کہ الواحد نصف الاثنین للشی نصف لہ سے بھی قول آخر یعنی الواحد نصف الاربعۃ لازم نہیں آتا، ورنہ یہ ہوگا کہ ایک چار کا آدھا ہو اور یہ بداہتہً باطل ہے۔ جواب۔ قیاس مساوات کا قول آخر کے لازم آنے کیلئے ایسے مقدمہ خارجیہ کا واسطہ ضروری ہے جو کہ صادق ہو، لیکن اگر کاذب ہو تو اس سے قول آخر لازم نہیں آتا اور قیاس مذکور میں چونکہ مقدمہ خارجیہ (نصف النصف للشی نصف لہ) کاذب ہے اس لئے اس سے قول آخر لازم نہیں آتا لیکن مقدمہ خارجیہ یعنی نصف النصف للشی نصف لہ کاذب اس لئے ہے کہ کسی شیء کے آدھے کا آدھا اس شیء کا آدھا نہیں ہوتا جیسے چار کے آدھے کا آدھا یعنی ایک چار کا آدھا نہیں بلکہ پاؤ ہوتا ہے۔

قولہ یسمی نتیجۃ الخ ـــــ یعنی اس قول آخر کا نام جو قیاس کا لازم ہے نتیجہ و مطلوب و مدعا رکھا جاتا ہے لیکن نتیجہ اس لئے کہ وہ قیاس کی ترتیب کے بعد حاصل ہوتا ہے اور مطلوب اس لئے کہ قیاس سے اسی کو طلب کیا جاتا ہے اور مدعی اس لئے کہ اسی کا دعویٰ کیا جاتا ہے لہٰذا استدلال سے پہلے وہ مطلوب ہے اور استدلال کے وقت مدعی اور استدلال کے بعد نتیجہ۔

فَاِنْ کَانَ مَذْکُوْرًا فِیْہِ بِمَادَّتِہٖ وَھَیْئَتِہٖ فَاسْتِثْنَائِیٌّ وَاِلَّا فَاقْتِرَانِیٌّ

ترجمہ :- پس اگر دوسرا قول قیاس میں اپنے مادہ و ہیئت کے ساتھ مذکور ہے تو قیاس استثنائی ہے ورنہ قیاس اقترانی ہے۔

قولہ فان کان۔ ای القول الآخر الذی ہو النتیجۃ والمراد بمادتہ طرفاہ المحکوم علیہ وبہ والمراد بھیئاتہ الترتیب الواقع بین طرفیہ سواء تحقق فی ضمن الایجاب او السلب فانہ قد یکون المذکور فی الاستثنائی نقیض النتیجۃ کقولنا ان کان ہذا انسانا کان حیوانا لکنہ لیس بحیوان ینتج انہ ہذا لیس بانسان والمذکور فی القیاس ہذا انسان وقد یکون المذکور فیہ عین النتیجۃ کقولک فی المثال المذکور لکنہ انسان ینتج انہ ہذا حیوان۔ قولہ فاستثنائی۔ لاشتمالہ علی کلمۃ الاستثناء اعنی لکن قولہ والا۔ ای وان لم یکن القول الآخر مذکورا فی القیاس بمادتہ وھیئاتہ وذالک بان یکون مذکورا بمادتہ لا بھیئاتہ اذ لا یعقل وجود الہیئاۃ بدون المادۃ وکذا لا یعقل قیاس لا یشتمل علی شیء من اجزاء النتیجۃ المادیۃ والصوریۃ ومن ہذا علم انہ لو حذف قولہ بمادتہ لکان اولی۔ قولہ فاقترانی۔ لاقتران حدود المطلوب فیہ وہی الاصغر والاکبر والاوسط۔

ترجمہ :- یعنی قول آخر جو کہ وہ نتیجہ ہے اور قول کے مادہ سے مراد اس کے طرفین یعنی محکوم علیہ و محکوم بہ ہیں اور اس کی ہیئت سے مراد وہ ترتیب ہے جو اس کے طرفین کے درمیان واقع ہے جیسے ہمارا قول ان کان ہذا انسانا کان حیوانا لکنہ لیس بحیوان نتیجہ دے گا ہذا لیس بانسان اور قیاس میں مذکور ہذا انسان ہے اور قیاس استثنائی میں کبھی عین نتیجہ مذکور ہوتا ہے جیسے مثال مذکور میں تیرا قول لکنہ انسان نتیجہ دیگا ہذا انسان کیونکہ وہ کلمہ استثنا یعنی لکن پر مشتمل ہے۔ اور قول آخر اگر قیاس میں اپنے مادہ و ہیئت کے ساتھ مذکور نہ ہو اور وہ اس طریقہ سے کہ مادہ کے ساتھ مذکور ہو ہیئت کے ساتھ نہیں اس لئے کہ ہیئت کا وجود مادہ کے بغیر

متصور نہیں ہوتا۔ اسی طرح وہ قیاس (بھی) متصور نہیں ہوتا جو نتیجہ کے اجزاء مادیہ وصوریہ میں سے کسی پر مشتمل نہ ہو۔ اور اس بیان سے یہ معلوم ہو گیا کہ مصنف اگر اپنے قول "بمادتہ" کو حذف فرما دیتے تو اچھا ہوتا۔ اقترانی اس لئے کہ اس میں مطلوب کے حدود یعنی اصغر واکبر وا وسط متفرق ہیں۔

تشریح: قولہ اي القول الآخر الخ ــــــ یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ متن میں کان کا اسم قول آخر ہے اور فیہ کی ضمیر مجرور کا مرجع قیاس ہے جس کا حاصل یہ کہ قیاس میں اگر قول آخر یعنی نتیجہ یا نقیض نتیجہ اپنے مادہ اور ہیئت کے ساتھ مذکور ہے تو قیاس استثنائی ہے ورنہ اقترانی ہے لہٰذا قیاس استثنائی وہ ہے جس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ اپنے مادہ وہیئت کے ساتھ مذکور ہو۔ مطلب یہ ہے کہ نتیجہ میں جن دو چیزوں کے درمیان جیسی نسبت ہو اگر ویسی ہی نسبت ان دو چیزوں کے قیاس کے درمیان بھی ہو تو نتیجہ اپنے مادہ اور ہیئت کے ساتھ قیاس میں مذکور ہے۔ اسی طرح نقیض نتیجہ میں جن دو چیزوں کے درمیان جیسی نسبت ہو اگر ویسی ہی نسبت قیاس میں بھی ہو تو نقیض نتیجہ اپنے مادہ اور ہیئت کے ساتھ قیاس میں مذکور ہے جیسے ان کان زید انسانا کان حیوانا لکنہ انسان قیاس استثنائی ہے جس کا نتیجہ زید حیوان ہے اس میں زید اور حیوان کے درمیان جو نسبت ایجابی ہے بعینہ وہی نسبت ایجابی قیاس میں بھی ہے۔ اور جیسے ان کان زید انسانا کان حیوانا لکنہ لیس بحیوان قیاس استثنائی ہے جس کا نتیجہ زید لیس بحیوان ہے اور اس نتیجہ کی نقیض جو کہ زید حیوان ہے اس کے درمیان جو نسبت ایجابی ہے بعینہ وہی نسبت ایجابی قیاس میں بھی ہے۔

قولہ والمراد بمادتہ الخ ــــــ یعنی نتیجہ کے مادہ سے مراد اس کے طرفین یعنی محکوم علیہ ومحکوم بہ ہیں اور یہ مادہ اس لئے ہیں کہ ان کے بغیر نتیجہ کا وجود نہیں ہوتا اور نتیجہ کی ہیئت سے مراد وہ ترتیب ہے جو محکوم علیہ ومحکوم بہ کے درمیان واقع ہوتی ہے اور وہ کبھی ایجاب کے ضمن میں پائی جاتی ہے اور کبھی سلب کے ضمن میں جیسا کہ آگے بیان کی جائے گی۔

قولہ سواء تحقق الخ ــــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ مصنف نے جو قیاس کی تعریف فرمائی ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیاس استثنائی وہ ہے جس میں صرف نتیجہ اپنے مادہ وہیئت کیساتھ پایا جائے نقیض نتیجہ نہیں کیونکہ تعریف میں کان کا اسم قول آخر ہے جس سے مراد نتیجہ ہے حالانکہ قیاس استثنائی وہ بھی ہوتا ہے جس میں نقیض نتیجہ اپنے مادہ وہیئت کے ساتھ پائی جائے۔ جواب یہ کہ تعریف میں ہیئت سے مراد جو ترتیب ہے اس سے مراد عام ہے خواہ ایجاب کے ضمن میں پائی جائے یا سلب کے ضمن میں، اگر ایجاب کے ضمن میں پائی جائے تو قیاس میں بعینہ نتیجہ مذکور ہو گا جیسے ان کان ہذا انسانا کان حیوانا لکنہ انسان میں نتیجہ ہذا حیوان بعینہ مذکور ہے اور اگر سلب کے ضمن میں پائی جائے تو قیاس میں نتیجہ کی نقیض مذکور ہو گی جیسے ان کان ہذا انسانا کان حیوانا لکنہ لیس بحیوان میں نتیجہ ہذا لیس بانسان بعینہ مذکور نہیں بلکہ اس کی نقیض ہذا انسان مذکور ہے۔

قولہ؎ ای وان لم یکن الخ ــــ یعنی نتیجہ یا نقیض نتیجہ اگر قیاس میں اپنے مادہ و ہیئت کے ساتھ صراحۃً مذکور نہ ہو تو قیاس اقترانی ہے جیسے زید انسان وکل انسان حیوان قیاس اقترانی ہے جس میں نہ تو نتیجہ زید حیوان صراحۃً مذکور ہے اور نہ اس کی نقیض زید لیس بحیوان، کیونکہ اس کا طرف اول زید صغریٰ کا موضوع ہے اور طرف آخر حیوان کبریٰ کا محمول ہے۔

قولہ؎ ذالک بان یکون الخ ــــ قیاس اقترانی کی مذکورہ تعریف (کہ جس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ اپنے مادہ و ہیئت کے ساتھ صراحۃً مذکور نہ ہو) سے تین صورتیں پیدا ہوتی ہیں (۱) قیاس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ اپنے مادہ کے ساتھ مذکور ہو ہیئت کے ساتھ نہیں (۲) اپنی ہیئت کے ساتھ مذکور ہو مادہ کے ساتھ نہیں۔ (۳) نہ مادہ کے ساتھ مذکور ہو نہ ہیئت کے ساتھ۔ ان میں سے صرف پہلی صورت درست ہے اور باقی دوسری و تیسری باطل۔ لیکن دوسری اس لئے کہ وجود ہیئت بغیر وجود مادہ کے محال ہوتا ہے کیونکہ ہیئت عارض ہے اور مادہ معروض اور عارض کا وجود بغیر وجود معروض کے ناممکن ہے اور تیسری صورت اس لئے کہ ایسا قیاس متصور نہیں جو نہ نتیجہ کے مادہ کو شامل ہو اور نہ ہی ہیئت کو۔

قولہ؎ من ہذا علم الخ ــــ یعنی بیان مذکور سے یہ ظاہر ہو گیا کہ قیاس کی تقسیم میں صرف ہیئت کا اعتبار کیا گیا ہے کہ قیاس میں اگر ہیئت مذکور ہے تو استثنائی ہے ورنہ اقترانی۔ لہٰذا ہیئت کے ساتھ مادہ کو بیان کرنا فضول ہے۔

قولہ؎ لاقتران حدود الخ ــــ یعنی قیاس اقترانی کو اقترانی اس لئے کہا جاتا ہے کہ اقتران کے معنی لغت میں ملنے کے ہیں اور یہ معنی اس قیاس میں موجود ہے کیونکہ اس میں مطلوب کے حدود یعنی اصغر و اکبر و اوسط ایک دوسرے کے ساتھ بغیر حرف استثنائی کے مقترن یعنی ملے ہوئے ہیں۔ سوال :- اصغر و اکبر مطلوب کے حدود تو ہو سکتے ہیں لیکن اوسط نہیں کیونکہ حد کا معنی طرف ہے اور اوسط شکل اول (جو باقی اشکال کی اصل ہے) کے وسط میں واقع ہوتا ہے طرف میں نہیں، اسی وجہ سے اس کو اوسط کہا جاتا ہے۔ جواب :- حد سے یہاں مراد طرف نہیں بلکہ وہ امر ہے جس کا مطلوب کے حصول میں دخل ہو اور یہ اصغر و اکبر و اوسط سب کو عام ہے۔

حَمۡلِیٌّ اَوۡ شَرۡطِیٌّ وَمَوۡضُوۡعُ الۡمَطۡلُوۡبِ مِنَ الۡحَمۡلِیِّ یُسَمّٰی اَصۡغَرَ وَمَحۡمُوۡلُہٗ اَکۡبَرَ وَالۡمُتَکَرِّرُ اَوۡسَطًا وَمَا فِیۡہِ الۡاَصۡغَرُ صُغۡرٰی وَالۡاَکۡبَرُ کُبۡرٰی وَالۡاَوۡسَطُ اِمَّا مَحۡمُوۡلُ الصُّغۡرٰی وَمَوۡضُوۡعُ الۡکُبۡرٰی فَھُوَ الشَّکۡلُ الۡاَوَّلُ اَوۡ مَحۡمُوۡلُھُمَا فَالثَّانِیۡ اَوۡ مَوۡضُوۡعُھُمَا فَالثَّالِثُ اَوۡ عَکۡسُ الۡاَوَّلِ فَالرَّابِعُ

ترجمہ: اقترانی آیا حملی ہے یا شرطی اور اقترانی حملی کے مطلوب کے موضوع کا نام اصغر اور محمول کا نام اکبر رکھا جاتا ہے اور جو قیاس میں بار بار آئے اس کا نام حد اوسط رکھا جاتا ہے اور جس قضیہ میں اصغر ہو اس کا نام صغریٰ اور جس میں اکبر ہو اس کا نام کبریٰ رکھا جاتا ہے اور حد اوسط آیا صغریٰ کا محمول اور کبریٰ کا موضوع ہے تو وہ قیاس شکل اول ہے یا دونوں کا محمول ہے تو شکل ثانی ہے یا دونوں کا موضوع ہے تو شکل ثالث ہے یا پہلی شکل کا برعکس ہے تو شکل رابع ہے۔

قولہ حملی۔ ای القیاس الاقترانی ینقسم الی حملی وشرطی لانہ ان کان مرکبا من الحملیات الصرفۃ فحملی نحو العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث والا فشرطی سواء ترکب من الشرطیات الصرفۃ نحو کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود وکلما کان النہار موجودا فالعالم مضیء فکلما کانت الشمس طالعۃ فالعالم مضیء او ترکب من الحملیۃ والشرطیۃ نحو کلما کان ہذا الشیء انسانا کان حیوانا وکل حیوان جسم فکلما کان ہذا الشیء انسانا کان جسما والمصنف قدم البحث عن الاقترانی الحملی لکونہ ابسط من الشرطی۔ قولہ من الحملی۔ ای من الاقترانی الحملی۔ قولہ اصغر۔ لکون الموضوع فی الاغلب اخص من المحمول واقل افرادا منہ فیکون المحمول اکبر واکثر افرادا۔ قولہ والمتکرر اوسط۔ لتوسطہ بین الطرفین۔ قولہ وما فیہ الاصغر۔ ای المقدمۃ التی فیہا الاصغر وتذکیر الضمیر نظرا الی لفظ الموصول۔ قولہ الصغریٰ۔ لاشتمالہا علی الاصغر۔ قولہ کبریٰ۔ ای ما فیہ الاکبر کبریٰ لاشتمالہا علی الاکبر۔ قولہ الشکل الاول۔ یسمی اولا لان انتاجہ بدیہی وانتاج البواقی نظری یرجع الیہ فیکون اسبق واقدم فی العلم۔ قولہ فالثانی۔ لاشتراکہ مع الاول فی اشرف المقدمتین اعنی الصغریٰ قولہ فالثالث۔ لاشتراکہ مع الاول فی اخس المقدمتین اعنی الکبریٰ۔ قولہ فالرابع۔ لکونہ فی غایۃ البعد عن الاول۔

ترجمہ: یعنی قیاس اقترانی، قیاس حملی وشرطی کی طرف منقسم ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ صرف حملیات سے مرکب ہے تو حملی ہے جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث ورنہ وہ قیاس شرطی ہے خواہ صرف شرطیات سے مرکب ہو جیسے کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود وکلما کان النہار موجودا فالعالم مضیء فکلما کانت الشمس طالعۃ فالعالم مضیء، یا حملیہ وشرطیہ سے مرکب ہو جیسے کلما کان ہذا الشیء انسانا کان حیوانا وکل حیوان جسم فکلما کان ہذا الشیء انسانا کان جسما اور مصنف نے اقترانی حملی کی بحث کو اقترانی شرطی پر اس لئے مقدم فرمایا کہ اقترانی، شرطی سے اجزاء کے اعتبار سے کم ہے۔ یعنی اقترانی حملی سے۔ اصغر اس لئے کہ موضوع بسا اوقات محمول سے خاص اور اس کے افراد اتنے کم ہوتے ہیں لہٰذا محمول افراد کے اعتبار سے موضوع سے اکبر و اکثر ہوا

اوسط اس لئے کہ وہ طرفین کے درمیان متوسط ہوتا ہے۔ یعنی وہ مقدمہ جس میں اصغر ہو اور ضمیر مجرور کو لفظ موصول کی طرف نظر کرکے مذکر لایا گیا ہے۔ صغریٰ اس لئے کہ اصغر پر مشتمل ہے۔ یعنی وہ جس میں اکبر ہو کبریٰ ہے کیونکہ وہ اکبر پر مشتمل ہے۔ شکل اول اس لئے نام رکھا جاتا ہے کہ اس کا انتاج بدیہی ہے اور باقی اشکال کا انتاج نظری ہے جو شکل اول کی طرف رجوع کرتا ہے لہٰذا شکل اول علم میں سابق و مقدم ہوئی۔ کیونکہ وہ شکل اول کے ساتھ اشرف مقدمتین یعنی صغریٰ کے ساتھ شریک ہے۔ اس لئے کہ وہ شکل اول کے ساتھ اخس مقدمتین یعنی کبریٰ میں شریک ہے۔ کیونکہ وہ شکل اول سے انتہائی دوری میں ہے۔

تشریح:۔ قولہ ای القیاس الاقترانی الخ ــــ قیاس اقترانی کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ قیاس اقترانی اگر صرف حملیات سے مرکب ہو تو حملی ہے جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث قیاس حملی ہے جو صرف حملیات سے مرکب ہے اور اگر صرف حملیات سے نہیں بلکہ شرطیات سے مرکب ہو تو شرطی ہے۔ اس سے اولاً دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں ایک یہ کہ صرف شرطیات سے مرکب ہو دوسری یہ کہ ایک حملیہ اور دوسرے شرطیہ سے مرکب ہو اول جیسے کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود وکلما کان النہار موجودا فالعالم مضئ قیاس شرطی ہے جو صرف شرطیات سے مرکب ہے اور دوم جیسے کلما کان ہذا الشئی انسانا کان حیوانا وکل حیوان جسم فکلما کان ہذا الشئی انسانا کان جسما قیاس شرطی ہے جو ایک حملیہ اور دوسرے شرطیہ سے مرکب ہے پھر پہلی صورت سے تین صورتیں پیدا ہوتی ہیں ایک یہ کہ دونوں مقدمے متصلہ ہیں دوم یہ کہ دونوں منفصلہ ہیں سوم یہ کہ ایک مقدمہ متصلہ ہے اور دوسرا منفصلہ۔ اور دوسری صورت سے بھی دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں ایک یہ کہ ایک مقدمہ حملیہ اور دوسرا متصلہ ہے دوم یہ کہ ایک مقدمہ حملیہ اور دوسرا منفصلہ ہے ہذہ الصور ستجیء فی بحث الشرطی انشاء اللہ تعالیٰ۔

قولہ والمصنف قدم الخ ــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ قیاس حملی کو شرطی پر کیوں مقدم کیا؟ جواب یہ کہ حملی شرطی کی بہ نسبت بسیط و مفرد ہے کیونکہ حملی کی صرف ایک قسم ہے اور شرطی کی پانچ، کما مر۔ اور جس کی صرف ایک قسم ہو بمنزلہ مفرد ہوتا ہے اور مفرد طبعاً مقدم ہوتا ہے اس لئے حملی کو ذکر میں مقدم کیا اور اس لئے بھی کہ حملی کی بحثیں شرطی کی بہ نسبت طویل و پھیلی ہوئی ہیں پس شرح میں ابسط بتقدیر اول بساطت سے مشتق ہوگا اور بتقدیر دوم بسط سے۔

قولہ ای من الاقترانی الحملی ــــ اس سے یہ اشارہ کیا گیا ہے کہ حملی اقترانی کی صفت ہے حاصل یہ کہ ایسے دو مقدمے کا ہونا ضروری ہے جن میں سے ایک مقدمہ میں مطلوب کا موضوع ہو اور دوسرے میں مطلوب کا محمول۔ اور مطلوب کے طرفین حد اوسط میں شریک ہوں جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث قیاس حملی ہے جس کے پہلے مقدمے میں مطلوب یعنی العالم حادث کا موضوع العالم ہے اور دوسرے مقدمے میں

مطلوب کا محمول یعنی حادث ہے اور دونوں حد اوسط یعنی متغیر میں شریک ہیں۔

قولہ لکون الموضوع الخ ـــــ یعنی مطلوب کے موضوع کا نام اصغر ہے اور محمول کا اکبر لیکن اصغر اس لیئے ہے کہ وہ اکثر محمول سے خاص ہوتا ہے کیونکہ اس کے افراد زیادہ تر کم ہوتے ہیں اور اکبر اس لئے ہے کہ وہ اکثر موضوع سے عام ہوتا ہے کیونکہ اس کے افراد زیادہ پائے جاتے ہیں لیکن اکثر کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ موضوع کبھی محمول کا مساوی ہوتا ہے جیسے کل انسان ناطق وکل ناطق ضاحک قیاس حملی ہے جس کا نتیجہ کل انسان ضاحک ہے اور انسان و ضاحک میں سے ہر ایک دوسرے کے مساوی ہے۔

قولہ لتوسطہ الخ ـــــ یعنی وہ جزء جو صغریٰ وکبریٰ کے درمیان بار بار آئے اس کا نام حد اوسط ہے لیکن حد اس لئے کہ وہ اصغر واکبر کے درمیان حد یعنی فاصل ہوتا ہے اور اوسط اس لئے کہ وہ مطلوب کے طرفین میں سے ایک کی نسبت کو دوسرے کی طرف پہنچانے کا واسطہ ہوتا ہے یا اس لئے کہ وہ ذکر تو عقل میں طرفین کے وسط میں واقع ہوتا ہے۔

قولہ ای المقدمۃ التی الخ ـــــ اس سے یہ اشارہ کیا گیا ہے کہ مصنف کے قول ما فیہ الاصغر میں لفظ ما سے مراد مقدمہ ہے اور فیہ کی ضمیر مجرور کا مرجع لفظ ما ہے۔ سوال:۔ لفظ ما سے مراد جب مقدمہ ہے اور مقدمہ مونث ہے تو اس کو فیہ کی ضمیر مجرور کا مرجع کیسے قرار دیا گیا؟ جبکہ ضمیر مذکر ہے جواب:۔ فیہ کی ضمیر مجرور کا مرجع لفظ ما ہے معنیٰ ما نہیں اور لفظ ما مذکر ہے۔

قولہ ای ما فیہ الاکبر الخ ـــــ اس سے یہ اشارہ کیا گیا ہے کہ مصنف کے قول الاکبر کا عطف الاصغر پر ہے اور کبریٰ کا عطف صغریٰ پر ہے لہذا تقدیر عبارت یہ ہے ما فیہ الاکبر کبریٰ پورے جملہ کا معنیٰ ہوا کہ قیاس کے جس مقدمہ میں اصغر ہو وہ صغریٰ ہے اور جس میں اکبر ہو کبریٰ ہے جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث قیاس ہے جس میں العالم متغیر صغریٰ ہے کیونکہ اس میں اصغر یعنی العالم موجود ہے اور کل متغیر حادث کبریٰ ہے کیونکہ اس میں اکبر یعنی حادث موجود ہے۔

بہیئت انہ الشکل الاول ـــــ حد اوسط کو اصغر واکبر کے پاس رکھنے سے جو ہیئت پیدا ہوتی ہے اس کا نام شکل ہے جیسے مثال مذکور میں متغیر کو عالم اور حادث کے پاس رکھنے سے جو ہیئت پیدا ہوئی ہے۔ علامہ عبدالحق خیرآبادی نے شرح مرقاۃ میں تحریر فرمایا ہے کہ ابوالعباس کوکری سے منقول ہے کہ اس ہیئت کا نام شکل اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ وہ اشکال ہندسے کے شکل مربع کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے کیونکہ اس کے دونوں مقدمے جو کہ استقامت کے ساتھ مقترن ہیں اس کے ایک ضلع کے مشابہ ہے اور نتیجہ اس ضلع کے مشابہ ہے جو اس کے مقابل ہے۔ اور صغریٰ کے موضوع اور نتیجہ کے موضوع کا اشتراک تیسرے ضلع کے مشابہ ہے اور کبریٰ کے محمول اور نتیجہ کے محمول کا اشتراک اس چوتھے ضلع کے مشابہ

ہے جو تیسرے ضلع کے مقابل ہے۔ اور صدرالدین شیرازی نے شرح حکمۃ الاشراق کے حواشی میں لکھا ہے کہ شکل کا صغریٰ ماں کے مشابہ ہے اور اس کا کبریٰ باپ کے مشابہ۔ اور حد اوسط اس مادے یعنی دھات کے مشابہ ہے جو باپ کی پشت سے ماں کے بطن میں منتقل ہوتا ہے اور اس کا نتیجہ اس بچہ کے مشابہ ہے جو ماں و باپ سے پیدا ہوتا ہے۔

قولہ[۹] یسمی اولا ــــــ شکل کی تعریف ابھی گذری کہ حد اوسط کو اصغر و اکبر کے پاس رکھنے سے جو ہیئت پیدا ہوتی ہے اس کا نام شکل ہے لہٰذا شکل کی چار قسمیں ہوئیں کہ حد اوسط اگر صغریٰ میں محمول ہو اور کبریٰ میں موضوع، تو شکل اول ہے جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث میں متغیر صغریٰ میں محمول، اور کبریٰ میں موضوع ہے، اور اگر حد اوسط صغریٰ و کبریٰ دونوں میں محمول ہو تو شکل ثانی ہے جیسے کل غنم حیوان و لاشی من الحجر بحیوان فلاشی من الغنم بحجر میں حیوان صغریٰ و کبریٰ دونوں میں محمول ہے۔ اور اگر حد اوسط صغریٰ و کبریٰ دونوں میں موضوع ہو تو شکل ثالث ہے جیسے کل انسان حیوان وکل انسان ضاحک فبعض الحیوان ضاحک میں انسان صغریٰ و کبریٰ دونوں میں موضوع واقع ہے۔ اور اگر حد اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو تو شکل رابع ہے جیسے کل انسان حیوان وکل ناطق انسان فبعض الحیوان ناطق میں انسان صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہے۔ ہر ایک کی وجہ تسمیہ آگے بیان کی جائے گی۔

قولہ[۱۰] لان انتاجہ الخ ــــــ یعنی شکل اول کو اشکال میں پہلے درجہ پر اس لئے رکھا گیا کہ اس کا انتاج بدیہی ہوتا ہے جو نظر و فکر کا قطعاً محتاج نہیں، برخلاف باقی اشکال کہ وہ محتاج ہوتی ہیں کیونکہ ان کے انتاج میں ایقان و بداہت شکل اول کی طرف رجوع کرنے سے حاصل ہوتی ہے اس لئے کہ کبھی ان کی ترتیب اور نتیجہ کی ترتیب کو عکس کر کے شکل اول بنائی جاتی ہے جیسے شکل ثانی اور شکل ثالث میں۔ لیکن شکل اول بدیہی و یقینی اس لئے ہے کہ اس کی ہیئت نظم طبعی پر ہوتی ہے اور نظم طبعی کہتے ہیں اصغر سے اوسط کی طرف اور اوسط سے اکبر کی طرف منتقل ہونے کو، اور اصغر و اکبر کا اس حالت پر رہنا جس حالت پر کہ وہ نتیجہ میں ہے صرف شکل اول میں ہے باقی اشکال میں نہیں جیسے مثال مذکور میں العالم (جو کہ اصغر ہے) اور حادث (جو کہ اکبر ہے) اسی حالت پر باقی ہیں جس حالت پر کہ وہ نتیجہ میں ہیں یعنی جس طرح نتیجہ میں العالم پہلے اور حادث بعد میں ہیں اسی طرح شکل میں بھی العالم پہلے اور حادث بعد میں ہیں۔ لیکن شکل ثانی کو دوسرے درجہ پر اس لئے رکھا گیا کہ وہ اشرف مقدمتین یعنی شکل اول کے صغریٰ کے ساتھ شرکت رکھتی ہے کیونکہ جس طرح شکل اول میں حد اوسط صغریٰ میں محمول ہوتی ہے اسی طرح شکل ثانی میں بھی حد اوسط صغریٰ میں محمول ہوتی ہے لیکن رہا یہ سوال کہ صغریٰ اشرف مقدمتین کس طرح ہے؟ تو جواب یہ کہ اس میں مطلوب کا جزو اشرف یعنی موضوع ہوتا ہے اور موضوع اشرف اس لئے ہے کہ وہ اکثر ذات و اصل ہوتا ہے اور محمول حال و تابع، اور ظاہر

ہے ذات بہ نسبت حال کے اشرف ہوتی ہے۔ لیکن شکل ثالث کو تیسرے درجہ پر اس لئے رکھا گیا کہ وہ اخس مقدمتین یعنی شکل اول کے کبریٰ کے شریک ہے کیونکہ جس طرح شکل اول میں حد اوسط کبریٰ میں موضوع ہوتی ہے اسی طرح شکل ثالث میں بھی حد اوسط کبریٰ میں موضوع ہوتی ہے۔ رہ گئی شکل رابع تو وہ چونکہ شکل اول کے ساتھ کسی طرح سے بھی شرکت نہیں رکھتی اس لئے اس کو چوتھے درجہ پر رکھا گیا۔ اسی وجہ سے شیخ ابو علی سینا اور ابونصر فارابی نے اس کو اشکال میں شمار ہی نہیں کیا ہے۔

وَيُشْتَرَطُ فِي الْأَوَّلِ اِيْجَابُ الصُّغْرٰى وَفِعْلِيَّتُهَا مَعَ كُلِّيَّةِ الْكُبْرٰى

ترجمہ:۔ اور شکل اول میں ایجاب صغریٰ اور فعلیت صغریٰ، کلیت کبریٰ کے ساتھ شرط لگائی جاتی ہے۔

قولہ وفعلیتها۔ لیتعدّی الحکم من الاوسط الی الاصغر و ذالک لان الحکم فی الکبریٰ ایجابا کان او سلبا انما هو علی ما ثبت له الاوسط بالفعل بناء علی مذهب الشیخ فلو لم یحکم فی الصغریٰ بان الاصغر یثبت له الاوسط بالفعل لم یلزم تعدی الحکم من الاوسط الی الاصغر۔ قوله مع کلیة الکبریٰ۔ لیلزم اندراج الاصغر فی الاوسط فیلزم من الحکم علی الاوسط الحکم علی الاصغر و ذالک لان الاوسط یکون محمولا ههنا علی الاصغر و یجوز ان یکون المحمول اعم من الموضوع فلو حکم فی الکبریٰ علی البعض الاوسط لاحتمل ان یکون الاصغر غیر مندرج فی ذالک البعض فلا یلزم من الحکم علی ذالک البعض الحکم علی الاصغر کما یشاهد فی قولک کل انسان حیوان و بعض الحیوان فرس۔

ترجمہ:۔ تاکہ اوسط کا حکم اصغر کی طرف متعدی ہو اور وہ اس لئے کہ کبریٰ میں حکم ایجاباً ہو یا سلباً صرف اس پر ہوتا ہے جس کیلئے اوسط بالفعل ثابت ہو، شیخ کے مذہب پر بناء کرتے ہوئے، لہٰذا صغریٰ میں اگر حکم اس طریقہ سے نہیں ہے کہ اصغر کیلئے اوسط بالفعل ثابت ہو تو اوسط سے اصغر کی طرف حکم متعدی نہیں ہوگا۔ کلیۃ کبریٰ اس لئے شرط ہے تاکہ اصغر کا اوسط میں داخل ہونا لازم آئے لہٰذا وہ حکم جو اوسط پر ہو اصغر پر بھی ہونا لازم آئے گا اور وہ اس لئے کہ یہاں اصغر پر اوسط محمول ہے اور جائز ہے محمول موضوع سے عام ہو لہٰذا کبریٰ میں اگر بعض اوسط پر حکم ہے تو احتمال ہے کہ اصغر اس بعض میں داخل نہ ہو، لہٰذا اس بعض پر حکم لگانے سے اصغر پر حکم لگانا لازم نہیں آئے گا جیسا کہ تیرے اس قول سے مشاہدہ کیا جاتا ہے کل انسان حیوان و بعض الحیوان فرس۔

تشریح:۔ قولہ لیتعدی الحکم الخ ــــ چاروں اشکال کی جدا جدا تعریف کے بعد اب ہر ایک کے انتاج کی شرطیں بیان کی جاتی ہیں لہٰذا اگر ان میں سے ایک شرط یا کل شرطیں مفقود ہو جائیں تو انتاج صحیح

نہ ہوگا لہذا استثناء اول کی شرطیں کیف (ایجاب وسلب) کے اعتبار سے (۱) ایجاب صغریٰ ہے یعنی صغریٰ کا موجبہ ہونا خواہ وہ جزئیہ ہو یا کلیہ۔ اور جہت کے اعتبار سے (۲) فعلیت صغریٰ ہے یعنی صغریٰ ممکنہ خاصہ یا ممکنہ عامہ کے علاوہ باقی گیارہ قسموں میں سے کوئی بھی ایک قسم ہو۔ اور کم (کلیت وجزئیت) کے اعتبار سے (۳) کلیۃ کبریٰ ہے یعنی کبریٰ کا کلیہ ہونا ہے خواہ وہ موجبہ ہو یا سالبہ۔ پہلی شرط کی دلیل یہ ہے کہ صغریٰ میں اصغر حداوسط کے ان افراد میں داخل ہوتا ہے جو افراد کہ کبریٰ میں محکوم علیہ واقع ہوتے ہیں لہذا صغریٰ اگر موجبہ ہے تو اصغر حداوسط کے ان افراد میں داخل ہوگا اور اگر سالبہ ہے تو داخل نہ ہوگا اور اکبر کا حکم جو بذریعہ حداوسط پہنچتا ہے وہ نہیں پہنچے گا اور جب اصغر کو اکبر کا حکم نہیں پہنچے گا تو نتیجہ بھی برآمد نہ ہوگا اس لئے صغریٰ کا موجبہ ہونا ضروری ہے مثلاً زید انسان وکل انسان حیوان فزید حیوان شکل اول ہے جس میں صغریٰ کے موجبہ ہونے کی وجہ سے زید انسان میں داخل ہے اور انسان چونکہ کبریٰ کا موضوع واقع ہے جس پر حیوان ہونے کا حکم واقع ہوتا ہے اس لئے حیوان ہونے کا حکم انسان کے واسطہ سے زید کی طرف پہنچتا ہے کہ زید حیوان ہے۔ اور اگر صغریٰ موجبہ نہیں بلکہ سالبہ یعنی زید لیس بانسان ہو تو زید انسان میں داخل نہ ہوگا اور انسان کے واسطہ سے حیوان ہونے کا حکم جو زید کی طرف پہنچتا تھا نہیں پہنچے گا۔ لیکن دوسری شرط یعنی صغریٰ کے فعلیہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کبریٰ میں اکبر کا حکم جو اوسط پر ہوتا ہے خواہ ایجاباً ہو یا سلباً، بالفعل ہوتا ہے جیسا کہ وہ شیخ کا مسلک ہے لہذا اگر صغریٰ میں اوسط کا حکم اصغر پر بالفعل نہیں بلکہ بالامکان ہو تو اکبر کا حکم اوسط کے واسطے سے اصغر کی طرف نہیں پہنچے گا کیونکہ امکان کے لئے جائز ہے وہ ہمیشہ تحت امکان میں داخل رہے اور فعل کی طرف کبھی بھی رجوع نہ کرے، تو جب وہ فعل کی طرف رجوع نہیں کرے گا تو اکبر کا حکم لگانا درست نہ ہوگا اور نتیجہ بھی برآمد نہ ہوگا۔ واضح ہو کہ کبریٰ میں جو شیخ کے مسلک پر اکبر کا حکم جو اوسط پر بالفعل ہوتا ہے اس سے مراد بالفعل بحسب نفس الامر ہے بحسب فرض عقلی نہیں، کیونکہ بحسب فرض عقلی کبھی واقع کے موافق ہوتا ہے اور کبھی نہیں اور یہ امکان کے منافی نہیں۔ سوال:۔ شکل اول میں صغریٰ کے سالبہ ہونے کی تقدیر پر بھی اکبر کا حکم اصغر پر بذریعہ حداوسط پہنچتا ہے جیسے الخلاء لیس بموجود وکل ما لیس بموجود لیس بمحسوس فالخلاء لیس بمحسوس شکل اول ہے جس میں اکبر (لیس بمحسوس) کا حکم اصغر (الخلاء) پر لیس بموجود کے ذریعے پہنچتا ہے حالانکہ صغریٰ موجبہ نہیں سالبہ ہے۔ جواب:۔ شکل اول میں جو صغریٰ کے موجبہ ہونے کی شرط ہے اس سے مراد عام ہے کہ موجبہ محصلہ بسیطہ ہو یا معدولہ، اور مثال مذکور میں صغریٰ موجبہ معدولۃ المحمول ہے کیونکہ اس میں جو لیس بموجود محمول ہے بعینہ کبریٰ میں موضوع واقع ہے۔

قولہ[۲] لیلزم الخ ــــــ شکل اول کے انتاج کی تیسری شرط کلیۃ کبریٰ ہے یعنی کبریٰ کا کلیہ ہونا خواہ موجبہ ہو یا سالبہ، اس کی دلیل یہ ہے کہ صغریٰ میں اصغر حداوسط کے ان افراد میں داخل ہوتا ہے جو افراد کہ کبریٰ میں اکبر کے محکوم علیہ واقع ہوتے ہیں، لہذا کبریٰ اگر کلیہ ہو تو اکبر کا حکم بذریعہ حداوسط اصغر

کو پہنچے گا اور اگر کلیہ نہیں بلکہ جزئیہ ہو تو اکبر کا حکم اصغر کو نہیں پہنچے گا کیونکہ جائز ہے صغریٰ میں محمول موضوع سے عام ہو اور جب محمول موضوع سے عام ہو گا اور کبریٰ میں حکم بعض اوسط پر ہو گا تو ممکن ہو گا کہ اصغر حد اوسط کے ان افراد میں داخل نہ ہو جو افراد کبریٰ میں اکبر کے محکوم علیہ واقع ہوتے ہیں اور جب اصغر حد اوسط کے ان افراد میں داخل نہ ہو گا تو ان کے واسطے سے اکبر کا حکم اصغر کو نہیں پہنچے گا اور نتیجہ برآمد نہ ہو گا مثلاً کل انسان حیوان و بعض الحیوان فرس شکل اول ہے جس کے صغریٰ میں محمول یعنی حیوان انسان سے عام ہے اور یہ کبریٰ میں اکبر یعنی فرس کا محکوم علیہ ہے اور یہ محکوم علیہ چونکہ اپنے جمیع افراد کے اعتبار سے نہیں بلکہ بعض افراد کے اعتبار سے ہے لہذا فرس ہونے کا حکم جو حیوان پر ہے انسان کو نہیں پہنچے گا کیونکہ انسان حیوان کے جن افراد میں داخل ہے ان افراد پر فرس ہونے کا حکم نہیں بلکہ دوسرے افراد پر ہے۔

لینتج الموجبتان مع موجبۃ الکلیۃ الموجبتین ومع السالبۃ الکلیۃ السالبتین بالضرورۃ

ترجمہ: یہ شرط اس لئے لگائی جاتی ہے تاکہ موجبہ کلیہ و جزئیہ، موجبہ کلیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ بداہۃً موجبہ کلیہ و جزئیہ دیں اور سالبہ کلیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ بداہۃً سالبہ کلیہ و جزئیہ دیں۔

قولہ لینتج الموجبتان۔ ای الکلیۃ والجزئیۃ واللام فیہ للغایۃ ای اثر ہذہ الشروط ان ینتج الصغریٰ الموجبۃ الکلیۃ والموجبۃ الجزئیۃ مع الکبریٰ الموجبۃ الکلیۃ الموجبتین ففی الاول تکون النتیجۃ موجبۃ کلیۃ وفی الثانی موجبۃ جزئیۃ وان ینتج الصغریان الموجبتان مع السالبۃ الکلیۃ الکبریٰ السالبتین الکلیۃ والجزئیۃ علی ما سبق تفصیلہ وامثلۃ الکل واضحۃ۔ قولہ الموجبتین۔ ای ینتج الکلیۃ و الجزئیۃ۔ قولہ والسالبتین۔ ای ینتج الکلیۃ والجزئیۃ۔ قولہ بالضرورۃ۔ متعلق بقولہ ینتج والمقصود الاشارۃ الی ان انتاج ہذا الشکل للمحصورات الاربع بدیہی بخلاف انتاج سائر الاشکال لنتائجہا کما سیجیٔ تفصیلہا

ترجمہ: یعنی موجبہ کلیہ و جزئیہ اور ینتج پر لام غایت کیلئے ہے یعنی ان شرطوں کا مقصد یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ کلیہ و موجبہ جزئیہ کبریٰ موجبہ کلیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ دو موجبہ دیں گے لہذا پہلی صورت میں نتیجہ موجبہ کلیہ ہو گا اور دوسری صورت میں موجبہ جزئیہ ہو گا اور ان شرطوں کا مقصد یہ بھی ہے کہ دو صغریٰ موجبہ کبریٰ سالبہ کلیہ کے ساتھ مل کر بر سبیل تفصیل مذکور نتیجہ سالبہ کلیہ و سالبہ جزئیہ دیں گے اور ہر ایک کی مثالیں واضح ہیں

یعنی نتیجہ کلیہ و جزئیہ دیں گے۔ بالضرورۃ کا متعلق لینتج ہے اور اس سے اس امر کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ اس شکل کے چاروں محصوروں کا انتاج بدیہی ہے، برخلاف باقی اشکال کے انتاج ان اشکال کیلئے بدیہی نہیں جیسا کہ ان کی تفصیل عنقریب آئے گی۔

تشریح: — بیانہٗ لینتج الموجبتان ——— ماقبل میں جیسا کہ گذرا کہ علوم میں صرف قضیہ محصورہ سے بحث کی جاتی ہے اور قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں (۱) موجبہ کلیہ (۲) موجبہ جزئیہ (۳) سالبہ کلیہ (۴) سالبہ جزئیہ۔ اور ہر شکل چونکہ دو قضیوں سے مرکب ہوتی ہے جن میں سے ایک صغریٰ ہوتا ہے اور دوسرا کبریٰ۔ اس لئے چاروں قسمیں صغریٰ میں بھی ہو سکتی ہیں اور کبریٰ میں بھی، اور جب صغریٰ کی چاروں قسموں کا کبریٰ کی چاروں قسموں کے ساتھ اعتبار کیا جائے تو ہر شکل کی سولہ قسمیں پیدا ہو جائیں گی جن کو اصطلاح میں ضروب کہا جاتا ہے۔ اور ان کے نتیجے بھی سولہ ہوں گے خواہ وہ صادقہ ہوں یا کاذبہ۔ اور نتیجہ ہمیشہ اَدُوَن کے تابع ہوگا کیف یعنی ایجاب و سلب میں ادون سلب ہے اور کم یعنی کلیت و جزئیت میں ادون جزئیت ہے لیکن سلب ادون اس لئے ہے کہ ایجاب میں وجود ہوتا ہے اور سلب میں عدم۔ اور ظاہر ہے عدم وجود سے اَدُوَن ہوتا ہے لیکن جزئیت ادون اس لئے ہے کہ اس میں حکم جزئی ہوتا ہے اور کلیت میں حکم کلی۔ اور حکم کلی امور کثیرہ کو شامل ہوتا ہے اور حکم جزئی بعض امور کو۔ اور ظاہر ہے جو بعض امور کو شامل ہو وہ ادون ہوتا ہے اس سے جو امور کثیرہ کو شامل ہو۔ لہٰذا جو قیاس موجبہ و سالبہ سے مرکب ہو اس کا نتیجہ ہمیشہ سالبہ ہوگا۔ اور اگر دونوں مقدمے سالبہ ہوں تو اس کا نتیجہ بدرجہ اولیٰ سالبہ ہوگا۔ اسی طرح اگر قیاس کے دونوں مقدمے موجبہ ہوں تو نتیجہ موجبہ ہوگا۔ اور اگر ایک مقدمہ کلیہ ہو اور دوسرا جزئیہ تو نتیجہ جزئیہ ہوگا۔ اور اگر دونوں مقدمے جزئیہ ہوں تو نتیجہ بدرجہ اولیٰ جزئیہ ہوگا۔ اور اگر دونوں مقدمے کلیہ ہوں تو اس کا نتیجہ کبھی کلیہ ہوگا اور کبھی جزئیہ۔ ذیل میں ضروب محتملہ اور اس کے نتیجے بیان کئے جاتے ہیں ملاحظہ کیجیے۔

نقشہ ضروب محتملہ مع النتائج

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	نتائج
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ
۲	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ
۳	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ
۷	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ
۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ
۱۰	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ
۱۱	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ
۱۴	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ
۱۵	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ
۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ

قولہ ای الکلیۃ والجزئیۃ الخ ـــــ ابھی گذرا کہ شکل اول کی سولہ ضربیں ہیں جن میں سے ہر ایک الگ الگ نتیجہ دیتی ہیں لیکن بعض صحیح نتیجہ دیتی ہیں اور بعض غلط، اس لئے صحیح نتیجہ دینے کیلئے ماقبل میں تین شرطیں بیان کی گئی تھیں کہ (۱) صغریٰ موجبہ ہو (۲) کبریٰ کلیہ ہو (۳) صغریٰ فعلیہ ہو، لہذا جس ضرب میں تینوں شرطیں پائی جائیں گی صحیح نتیجہ دے گی اور جس میں تینوں یا ایک شرط بھی نہ پائی جائے گی صحیح نتیجہ نہ دے گی۔ پس مذکورہ بالا سولہ ضربوں کو دیکھا گیا تو صرف چار میں پہلی دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں اور باقی آٹھ میں نہیں کیونکہ ان میں سے آٹھ ضربوں میں صغریٰ موجبہ ہوتا ہے اور آٹھ میں سالبہ، لہذا وہ آٹھ ضربیں جن کا صغریٰ سالبہ ہوتا ہے پہلی شرط سے خارج ہو گئیں اور باقی آٹھ ضربیں داخل رہیں جن میں سے چار ضربوں کا کبریٰ کلیہ ہوتا ہے اور چار کا جزئیہ، لہذا وہ چار ضربیں جن کا کبریٰ جزئیہ ہوتا ہے دوسری شرط سے خارج ہو گئیں، اور باقی صرف چار ضربیں صحیح نتیجہ دینے والی رہ گئیں اور وہ یہ ہیں (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ جس کا نتیجہ موجبہ کلیہ آتا ہے (۲) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ جس کا نتیجہ سالبہ کلیہ آتا ہے۔ (۳) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ جس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے (۴) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ جس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے۔ پہلی ضرب کو سب سے پہلے درجہ پر اس لئے رکھا گیا اس کا نتیجہ موجبہ کلیہ آتا ہے اور موجبہ میں ایجاب ہوتا ہے اور کلیت میں حکم کلی اور دونوں ہی اشرف ہیں۔ لیکن ایجاب اس لئے کہ وہ وجودی ہے اور وجودی اشرف ہوتا ہے اور عدمی ادون کیونکہ وجود ہی پر کمالات کا ترتب ہوتا ہے عدم پر نہیں۔ لیکن حکم کلی اس لئے کہ وہ علوم میں اضبط اور زیادہ نفع بخش ہوتا ہے اور حکم جزئی سے وہ خاص بھی ہوتا ہے اور خاص عام سے اشرف ہوا کرتا ہے کیونکہ خاص امر زائد پر مشتمل ہوتا ہے اور عام اس سے مستغنی ہوتا ہے اور ظاہر ہے جس میں امر زائد ہو وہ اشرف ہوتا ہے اس لئے پہلی ضرب کو سب سے پہلے درجہ پر رکھا گیا۔ لیکن دوسری ضرب کو دوسرے درجے پر اس لئے کہ اس کا نتیجہ سالبہ کلیہ آتا ہے اور تیسری ضرب کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے اور چوتھی ضرب کا نتیجہ سالبہ جزئیہ۔ اور ظاہر ہے سالبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ سے اشرف ہوتا ہے کیونکہ سالبہ کلیہ میں حکم کلی ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ اور موجبہ جزئیہ میں حکم جزئی۔ اور علوم میں حکم جزئی سے نہیں بلکہ حکم کلی سے بحث کی جاتی ہے اور جس سے علوم میں بحث کی جائے وہ اشرف ہوتا ہے اس لئے دوسری ضرب کو دوسرے درجہ پر رکھا گیا۔ اور تیسری ضرب کو تیسرے درجہ پر اس لئے کہ اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے اور چوتھی ضرب کا نتیجہ سالبہ جزئیہ اور ابھی گذرا کہ ایجاب سلب سے اشرف ہوتا ہے اس لئے تیسری ضرب کو تیسرے درجے پر اور چوتھی ضرب کو چوتھے درجہ پر رکھا گیا۔

ذیل میں شکل اول کی ضروب منتجہ وغیر منتجہ کا نقشہ دیا جاتا ہے اس کا بغور مشاہدہ کیجیے۔

نقشہ شکل اوّل

نمبر	صغریات	کبریات	ضروب منتجہ و غیر منتجہ	مراتب ضروب	وجہ انتاج وعدم انتاج	مثالیں	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	ضرب اول	ایجاب صغریٰ و کلیہ کبریٰ موجود ہیں	کل انسان حیوان وکل حیوان جسم	فکل انسان جسم
۲	"	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	×	کلیہ کبریٰ نہیں ہے	×	×
۳	"	سالبہ کلیہ	منتج	ضرب ثانی	ایجاب صغریٰ، کلیہ کبریٰ موجود ہیں	کل انسان حیوان و لاشئ من الحیوان بحجر	فلاشئ من الانسان بحجر
۴	"	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	×	کلیہ کبریٰ نہیں ہے	×	×
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج	ضرب ثالث	ایجاب صغریٰ، کلیہ کبریٰ موجود ہیں	بعض الحیوان فرس وکل فرس صہال	فبعض الحیوان صہال
۶	"	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	×	کلیہ کبریٰ نہیں ہے	×	×
۷	"	سالبہ کلیہ	منتج	ضرب رابع	ایجاب صغریٰ وکلیہ کبریٰ موجود ہیں	بعض الحیوان ناطق ولا شئ من الناطق بناہق	فبعض الحیوان لیس بناہق
۸	"	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	×	کلیہ کبریٰ نہیں ہے	×	×
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	"	×	ایجاب صغریٰ نہیں ہے	×	×
۱۰	"	موجبہ جزئیہ	"	×	ایجاب صغریٰ، کلیہ کبریٰ نہیں ہیں	×	×
۱۱	"	سالبہ کلیہ	"	×	ایجاب صغریٰ نہیں ہے	×	×
۱۲	"	سالبہ جزئیہ	"	×	ایجاب صغریٰ کلیہ کبریٰ نہیں ہیں	×	×
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	"	×	ایجاب صغریٰ نہیں ہے	×	×
۱۴	"	موجبہ جزئیہ	"	×	ایجاب صغریٰ کلیہ کبریٰ نہیں ہیں	×	×
۱۵	"	سالبہ کلیہ	"	×	ایجاب صغریٰ نہیں ہے	×	×
۱۶	"	سالبہ جزئیہ	"	×	ایجاب صغریٰ کلیہ کبریٰ نہیں ہیں	×	×

قولہ؎ والّلام فیہ الخ ـــــــ یعنی مصنف کے قول لینتج کے اوپر لام شرائط مذکورہ کی علت غائیہ کو بیان کرنے کیلئے آیا ہے معنی یہ ہے کہ شکل اول میں ایجاب صغریٰ اور کلیتہ کبریٰ کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ صغریٰ دو موجبہ یعنی ایک موجبہ کلیہ اور دوسرا موجبہ جزئیہ، کبریٰ موجبہ کے ساتھ مل کر نتیجہ دو موجبہ یعنی ایک موجبہ کلیہ دے اور دوسرا موجبہ جزئیہ۔ اور صغریٰ دو موجبہ یعنی ایک موجبہ کلیہ اور دوسرا موجبہ جزئیہ۔ کبریٰ سالبہ کلیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ دو سالبہ یعنی ایک سالبہ کلیہ دے اور دوسرا سالبہ جزئیہ۔ لہٰذا متن میں الموجبتان ینتج کا فاعل ہے جس سے مراد صغریٰ موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ ہیں اور مع الموجبۃ الکلیۃ سے مراد کبریٰ موجبہ کلیہ ہے اور الموجبتین اسی ینتج کا مفعول ہے جس سے مراد نتیجہ موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ ہیں۔ اور مع السالبۃ کا عطف مع الموجبۃ پر ہے جس سے مراد کبریٰ سالبہ کلیہ ہے اور السالبتین کا عطف الموجبتین پر ہے جس سے مراد نتیجہ سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ ہیں۔ لہٰذا تقدیر عبارت یہ ہے لینتج الموجبتان اللّتان فی الصغریٰ مع الموجبۃ الکلیۃ التی فی الکبریٰ الموجبتین ولینتج الموجبتان اللتان فی الصغریٰ مع السالبۃ الکلیۃ التی فی الکبریٰ السالبتین۔ مطلب یہ ہے کہ تاکہ (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ موجبہ کلیہ کے ساتھ نتیجہ موجبہ کلیہ دے اور (۲) صغریٰ موجبہ جزئیہ کبریٰ موجبہ کلیہ کے ساتھ نتیجہ موجبہ جزئیہ دے اور (۳) صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ سالبہ کلیہ کے ساتھ نتیجہ سالبہ کلیہ دے اور (۴) صغریٰ موجبہ جزئیہ کبریٰ سالبہ کلیہ کے ساتھ نتیجہ سالبہ جزئیہ دے۔ سوال:- شرائط مذکورہ کی تفریع کم وکیف کے اعتبار سے کی گئی جہت کے اعتبار سے کیوں نہیں؟ جواب:- اس لئے کہ اس سے کتاب طویل ہوجاتی ہے کہ جہت کی بحث کافی طویل ہے حالانکہ یہ کتاب مبتدی طلبہ کیلئے لکھی گئی ہے جو اختصار کے طالب ہیں۔

قولہ؎ متعلق بقولہ الخ ـــــــ یعنی بالضرورۃ مصنف کے قول ینتج کے ساتھ متعلق ہے اور اس قید سے یہ اشارہ مقصود ہے کہ صرف شکل اول کا انتاج بدیہی ہے باقی اشکال کا نہیں کہ وہ نظری ہے جو نظر و دلیل کا محتاج ہے جیسا کہ آگے بیان کیا جائے گا۔ یاد رہے کہ ایک ہے انتاج یعنی نتیجہ دینا اور دوسرا نتیجہ۔ اور شکل اول کا انتاج بدیہی ہے نتیجہ نہیں کیونکہ اگر وہ بھی بدیہی ہوتا تو ترتیب قیاس کی حاجت ہی نہیں پڑتی۔

وَفِی الثَّانِیْ اِخْتِلَافُهُمَا فِی الْکَیْفِ وَکُلِّیَّةُ الْکُبْرٰی مَعَ دَوَامِ الصُّغْرٰی اَوْ اِنْعِکَاسِ سَالِبَةِ الْکُبْرٰی وَکَوْنِ الْمُمْکِنَةِ مَعَ الضَّرُوْرِیَّةِ اَوِ الْکُبْرٰی الْمَشْرُوْطَةِ

ترجمہ:۔ اور شکل ثانی میں اختلاف مقدمتین فی الکیف اور کلیۃ کبری کی قید لگائی جاتی ہے دوام صغری کے ساتھ یا کبری کے سالبہ کے عکس ہونے اور ممکنہ مع ضروریہ یا مع کبری مشروطہ ہونے کے ساتھ

قولہ وفی الثانی اختلافہما۔ ای یشترط فی ہذا الشکل بحسب الکیفیۃ اختلاف المقدمتین فی السلب والایجاب وذالک لانہ لو تالف ہذا الشکل من الموجبتین یحصل الاختلاف وہو ان یکون الصادق فی نتیجۃ القیاس الایجاب تارۃ والسلب اخری فانہ لو قلنا کل انسان حیوان وکل ناطق حیوان کان الحق الایجاب ولو بدلنا الکبری بقولنا کل فرس حیوان کان الحق السلب وکذا الحال لو تالف من سالبتین کقولنا لا شیء من الانسان بحجر ولا شیء من الناطق بحجر کان الحق الایجاب ولو قلنا لا شیء من الفرس بحجر کان الحق السلب والاختلاف دلیل عدم الانتاج فان النتیجۃ ہو القول الآخر الذی یلزم من المقدمتین فلو کان اللازم من المقدمتین الموجبۃ لما کان الحق فی بعض المواد السالبۃ ولو کان اللازم منہما السالبۃ لما صدق فی بعض المواد الموجبۃ۔ قولہ کلیۃ الکبری۔ ای یشترط فی الشکل الثانی بحسب الکم کلیۃ الکبری اذ عند جزئیتہا یحصل الاختلاف کقولنا کل انسان ناطق وبعض الحیوان لیس بناطق کان الحق الایجاب ولو قلنا بعض الصاہل لیس بناطق کان الحق السلب۔ قولہ مع دوام الصغری۔ ای یشترط فی ہذا الشکل بحسب الجہۃ امران الاول احد الامرین اما ان یصدق الدوام علی الصغری ای تکون دائمۃ او ضروریۃ واما ان تکون الکبری من القضایا الست التی تنعکس سوالبہا لا من التسع التی لا تنعکس سوالبہا والثانی ایضاً احد الامرین وہو ان الممکنۃ لا یستعمل فی ہذا الشکل الا مع الضروریۃ سواء کانت الضروریۃ صغری او کبری او مع کبری مشروطۃ عامۃ او خاصۃ وحاصلہ ان الممکنۃ ان کانت صغری کانت الکبری ضروریۃ او مشروطۃ عامۃ او خاصۃ وان کانت کبری کانت الصغری ضروریۃ لا غیر ودلیل الشرطین انہ لولاہما لزم الاختلاف والتفصیل لا یناسب ہذا المختصر۔

ترجمہ:۔ یعنی اس شکل ثانی میں کیفیت کے اعتبار سے ایجاب وسلب میں دونوں مقدموں کا مختلف ہونا شرط لگائی جاتی ہے اور وہ اس لئے کہ یہ شکل اگر دو موجبہ سے مرکب ہو تو اختلاف پیدا ہو جائے گا اور وہ یہ کہ قیاس کے نتیجہ میں کبھی ایجاب صادق آئے گا اور کبھی سلب، اس لئے کہ اگر ہم کہیں کل انسان حیوان، وکل ناطق حیوان تو حق نتیجہ میں ایجاب ہوگا اور اگر کبری کو اپنے قول کل فرس حیوان سے بدل دیں تو حق نتیجہ میں سلب ہوگا اور یہی حال اس وقت بھی ہوگا اگر شکل ثانی دو سالبہ سے مرکب ہو جیسے ہمارا قول لا شیء

من الانسان بحجر ولاشیٔ من الناطق بحجر تو حق نتیجہ میں ایجاب ہوگا اور اگر کبریٰ کو بدل کر لاشیٔ من الفرس بحجر کہیں تو حق نتیجہ میں سلب ہوگا اور اختلاف نتائج عدم انتاج کی دلیل ہے اس لئے کہ نتیجہ وہ قول آخر ہے جو دو مقدموں سے لازم ہوتا ہے تو اگر دونوں مقدموں سے موجبہ لازم ہو تو بعض مادوں میں حق سالبہ نہیں ہونا چاہئے اور اگر ان دونوں سے سالبہ لازم ہو تو بعض مادوں میں حق موجبہ نہیں ہونا چاہئے۔ یعنی شکل ثانی میں کم کے اعتبار سے کلیۃ کبریٰ کی شرط لگائی جاتی ہے اس لئے کہ کبریٰ کے جزئیہ ہونے کے وقت اختلاف نتائج پیدا ہوتا ہے جیسے ہمارے اس قول کل انسان ناطق وبعض الحیوان لیس بناطق میں حق ایجاب ہے اور اگر کبریٰ کو بدل کر بعض الصاہل لیس بناطق کہیں تو حق سلب ہوگا۔ یعنی اس شکل میں جہت کے اعتبار سے دو امر کی شرط لگائی جاتی ہے پہلی شرط احدالامرین ہے آیا صغریٰ پر دوام صادق ہو یا ایں طور کہ صغریٰ دائمہ یا ضروریہ ہو، اور یا کبریٰ ان چھ قضیوں میں سے کوئی ایک ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے ان قضیوں میں سے نہ ہو کہ جن کے سوالب کا عکس نہیں آتا۔ اور دوسری شرط بھی احدالامرین ہے اور وہ یہ کہ اس شکل میں ممکنہ کا استعمال صرف ضروریہ کے ساتھ ہوگا خواہ ضروریہ صغریٰ ہو یا کبریٰ، یا کبریٰ مشروطہ عامہ یا خاصہ کے ساتھ ہوگا اور حاصل اس کا یہ ہے کہ ممکنہ اگر صغریٰ ہو تو کبریٰ ضروریہ یا مشروطہ عامہ یا خاصہ ہو، اور اگر ممکنہ کبریٰ ہو تو صغریٰ صرف ضروریہ ہو، اور دونوں شرطوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ نہ ہوں تو اختلاف نتائج لازم آئے گا اور اس مختصر میں اس کی تفصیل نامناسب ہے۔

تشریح:۔ قولہ ای یشترط فی ہذا الشکل الخ ـــ شکل اول کی طرح شکل ثانی میں بھی سولہ ضربیں پیدا ہوتی ہیں جن میں سے بعض صحیح نتیجہ دیتی ہے بعض غلط۔ اس لئے صحیح نتیجہ دینے کیلئے تین شرطیں بیان کی جاتی ہیں (۱) کیف کے اعتبار سے دونوں مقدموں کا مختلف ہونا یعنی ایک مقدمہ اگر موجبہ ہو تو دوسرا سالبہ (۲) کم کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیہ ہونا (۳) جہت کے اعتبار سے دو امر ہیں (۱) صغریٰ کا ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہونا یا کبریٰ کا ان چھ قضیوں میں سے کوئی ایک ہونا جن کے سوالب کا عکس آتا ہے (۲) ممکنہ اگر صغریٰ ہے تو کبریٰ کا ضروریہ مطلقہ یا مشروطہ عامہ یا خاصہ ہونا اور ممکنہ اگر کبریٰ ہے تو صغریٰ کا صرف ضروریہ مطلقہ ہونا۔ پہلی شرط کی دلیل یہ ہے کہ شکل ثانی کے دونوں مقدمے اگر ایجاب وسلب میں مختلف نہ ہوں تو دونوں آیا موجبہ ہوں گے یا سالبہ۔ اگر دونوں موجبہ ہوں مثلاً کل انسان حیوان وکل ناطق حیوان تو حق نتیجہ میں ایجاب یعنی کل انسان ناطق آتا ہے لیکن اگر اس کا کبریٰ بدل کر یوں کہا جائے کل انسان حیوان وکل فرس حیوان تو حق نتیجہ میں ایجاب یعنی کل انسان فرس نہیں بلکہ سلب یعنی لاشیٔ من الانسان بفرس آتا ہے۔ اسی طرح اگر دونوں مقدمے سالبہ ہوں مثلاً لاشیٔ من الانسان بحجر ولاشیٔ من الناطق بحجر تو نتیجہ میں حق سلب یعنی لاشیٔ من الانسان بناطق نہیں بلکہ ایجاب یعنی کل انسان ناطق آتا ہے

لیکن اگر اس کا کبریٰ بدل کر یوں کہا جائے لاشیٔ من الانسان بحجر و لاشیٔ من الفرس بحجر تو نتیجہ میں حق سلب یعنی لاشیٔ من الانسان بفرس آتا ہے۔ اور نتیجوں کا یہ اختلاف کہ کبھی حق ایجاب ہوتا ہے اور کبھی سلب، اس امر کی دلیل یہ ہے کہ شکل ثانی کا انتاج صحیح نہیں کیونکہ نتیجہ قیاس کے دونوں مقدموں کا لازم ہوتا ہے اور لازم کبھی بھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر دونوں مقدمے موجبہ ہوں تو نتیجہ میں موجبہ ہونا حق ہوگا اور اگر دونوں سالبہ ہوں تو نتیجہ میں سالبہ ہونا حق ہوگا۔ لہٰذا اگر دونوں مقدمے موجبہ ہوں اور اس کے نتیجہ میں حق سلب ہو، اور اگر دونوں مقدمے سالبہ ہوں اور اس کے نتیجہ میں حق ایجاب ہو، اس امر کی دلیل ہے کہ شکل ثانی کا انتاج صحیح نہیں اور یہ عقم اس کے دونوں مقدموں کے ایجاب و سلب میں مختلف نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ شکل ثانی کے دونوں مقدمے ایجاب و سلب میں مختلف ہیں اسی وجہ سے شکل ثانی کے تمام نتائج سالبہ ہوتے ہیں اور قاعدہ ہے قیاس کے دونوں مقدمے یا ایک اگر سالبہ ہو تو نتیجہ سالبہ ہوگا کیونکہ نتیجہ ہمیشہ ادون کے تابع ہوتا ہے اور موجبہ و سالبہ میں سالبہ ادون ہے۔

قولہ ۱۲ ویشترط فی الشکل الثانی الخ ـــــ یعنی شکل ثانی میں صحیح نتیجہ دینے کیلئے دوسری شرط کم کے اعتبار سے کلیۃ کبریٰ یعنی کبریٰ کا کلیہ ہونا ہے خواہ موجبہ ہو یا سالبہ، اس لئے کہ اگر کبریٰ جزئیہ ہو تو نتیجہ کا مختلف ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ مثلاً کل انسان ناطق و بعض الحیوان لیس بناطق شکل ثانی ہے جس کا کبریٰ سالبہ جزئیہ ہے اور اس کے نتیجہ میں حق سلب یعنی بعض الانسان لیس بحیوان نہیں بلکہ ایجاب یعنی بعض الانسان حیوان آتا ہے اور اگر اس کے کبریٰ کو بدل کر یوں کہا جائے کل انسان ناطق و بعض الصاہل لیس بناطق جو کہ یہ بھی شکل ثانی ہے تو نتیجہ میں حق سلب یعنی بعض الانسان لیس بصاہل آئے گا۔ اسی طرح مثلاً لاشیٔ من الانسان بحجر و بعض الجسم حجر شکل ثانی ہے جس کا کبریٰ موجبہ جزئیہ ہے اور اس کے نتیجہ میں حق سلب یعنی بعض الانسان لیس بجسم نہیں بلکہ ایجاب یعنی بعض الانسان جسم آتا ہے اور اگر اس کے کبریٰ کو بدل کر یوں کہا جائے لاشیٔ من الانسان بحجر و بعض الجماد حجر یہ بھی شکل ثانی ہے تو نتیجہ میں حق سلب یعنی بعض الانسان لیس بجماد آئے گا۔ اور نتیجوں کا یہ اختلاف کہ کبھی صحیح ایجاب ہوتا ہے اور کبھی سلب، اس امر کی دلیل ہے کہ شکل ثانی کا انتاج صحیح نہیں کیونکہ نتیجہ (جس کو قول آخر کہا جاتا ہے) قیاس کے دونوں مقدموں کا لازم ہوتا ہے اور لازم کبھی بھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر اس کے نتیجہ میں حق ایجاب ہو تو ہر مادے میں ایجاب ہی ہونا چاہیے اور اگر سلب ہو تو ہر مادے میں سلب ہی ہونا چاہیے، ایسا نہیں کہ کسی مادے میں حق ایجاب ہو اور کسی میں سلب۔

قولہ ۱۳ ای یشترط فی ہذا الشکل بحسب الجہۃ الخ ـــــ یعنی شکل ثانی میں صحیح نتیجہ دینے کیلئے تیسری شرط جہت کے اعتبار سے دو امر ہیں (۱) صغریٰ کا ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہونا یا کبریٰ

کا ان چھ قضیوں میں سے کوئی ایک ہونا جن کے سوالب کا عکس آتا ہے (۲) ممکنہ اگر صغریٰ ہے تو کبریٰ کا ضروریہ مطلقہ یا مشروطہ عامہ یا مشروطہ خاصہ ہونا، اور ممکنہ اگر کبریٰ ہے تو صغریٰ کا صرف ضروریہ مطلقہ ہونا۔ امر ثانی اس تقدیر پر ہے کہ صغریٰ یا کبریٰ میں سے کوئی ایک ممکنہ ہو۔ اور امر اول اس تقدیر پر ہے کہ صغریٰ یا کبریٰ میں سے کوئی بھی ممکنہ نہ ہو۔ اس شرط کی دلیل بھی وہی ہے جو پہلی دونوں شرطوں کی گذر چکی کہ اگر مذکورہ بالا دونوں امر نہ ہوں تو نتیجہ کا مختلف ہونا لازم آئے گا اور نتیجے کا مختلف ہونا عدم انتاج کی دلیل ہے اس لئے کہ اگر امر اول نہ ہو یعنی صغریٰ نہ ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہو اور نہ ہی کبریٰ ان چھ قضیوں میں سے کوئی ایک ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے تو لازم آئے گا کہ صغریٰ باقی تیرہ ۱۳ قضیوں میں سے کوئی ایک ہو، یا کبریٰ ان قضیوں میں سے کوئی ایک ہو جن کے سوالب کا عکس نہیں آتا۔ اور ان میں سے وقتیہ سب سے خاص ہے اور جب خاص کا نتیجہ مختلف ہوگا تو عام کا بدرجہ اولیٰ ہوگا کیونکہ وجود خاص، وجود عام کو لازم ہوتا ہے لیکن خاص کا نتیجہ اس لئے مختلف ہوگا کہ مثلاً کل منخسف مظلم مادام منخسفا لا دائما و لاشیء من القمر بمظلم وقت التربیع لا دائما شکل ثانی ہے جس کے صغریٰ و کبریٰ دونوں وقتیہ ہیں اور اس کے نتیجہ میں حق سلب یعنی لاشیء من المنخسف بقمر نہیں بلکہ ایجاب یعنی کل منخسف قمر آتا ہے اور اگر اس کے کبریٰ کو بدل کر یوں کہا جائے کل منخسف مظلم مادام منخسفا لا دائما و لاشیء من الشمس بمظلم وقت عدم الکسوف لا دائما (جو کہ یہ بھی شکل ثانی ہے) تو نتیجہ میں حق سلب یعنی لاشیء من المنخسف بشمس آئے گا۔ واضح ہو کہ لاشیء من المنخسف بقمر اس لئے صحیح نہیں کہ اس میں وصف موضوع منخسف ہے اور منخسف کی ذات موضوع قمر ہے لہذا اس کا معنی ہوا لاشیء من القمر بقمر اور یہ سلب الشیء عن نفسہ ہے جو بداہتہً محال ہے لہذا لاشیء من المنخسف بقمر کاذب ہوا جس طرح لاشیء من الحبلیٰ بامرأۃ کاذب ہے کیونکہ حبلیٰ وصف موضوع ہے جس کی ذات موضوع امرأۃ ہے لہذا معنی ہوا لاشیء من الامرأۃ بامرأۃ۔ اسی طرح اگر امر ثانی نہ ہو یعنی صغریٰ کے ممکنہ ہونے کی تقدیر پر کبریٰ نہ ضروریہ مطلقہ ہو اور نہ مشروطہ عامہ یا خاصہ، بلکہ دائمہ مطلقہ ہو تو نتیجہ کا مختلف ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ مثلاً کل حمار مرکوب زید بالامکان ولاشیء من الناہق بمرکوب زید دائما شکل ثانی ہے جس کا صغریٰ ممکنہ ہے اور کبریٰ دائمہ مطلقہ ہے اور اس کے نتیجہ میں حق سلب یعنی لاشیء من الحمار بناہق نہیں بلکہ ایجاب یعنی کل حمار ناہق آتا ہے اور اگر اس کے کبریٰ کو بدل کر یوں کہا جائے کل حمار مرکوب زید بالامکان ولاشیء من الفیل بمرکوب زید دائما (جو کہ یہ بھی شکل ثانی ہے) تو نتیجہ میں حق سلب یعنی لاشیء من الحمار بفیل آئے گا۔ اور نتیجوں کا یہ اختلاف کہ کبھی حق ایجاب ہوتا ہے اور کبھی سلب، عدم انتاج کی دلیل ہے اور یہ محض مذکورہ بالا دونوں امر کے لحاظ نہ کرنے کی وجہ سے ہے لہذا ان دونوں امر کا لحاظ کرنا ضروری ہوا۔

لینتج الکلیتان سالبۃ کلیۃ والمختلفتان فی الکم

ایضاً سالبۃً جزئیۃً بالخلف او عکس الکبریٰ او الصغریٰ ثم الترتیب ثم النتیجۃ۔

ترجمہ :- یہ شرط اس لئے لگائی جاتی ہے تاکہ موجبہ کلیہ و سالبہ کلیہ نتیجہ سالبہ کلیہ دے اور مختلفتان فی الکم بھی نتیجہ سالبہ جزئیہ دے دلیل خلف سے یا عکس کبریٰ سے یا عکس صغریٰ پھر عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ سے۔

قولہ لینتج الکلیتان۔ الضروب المنتجۃ فی ہذا الشکل الیضاً اربعۃ حاصلۃ من ضرب الکبریٰ الموجبۃ الکلیۃ فی الصغریین السالبتین الکلیۃ والجزئیۃ وضرب الکبریٰ السالبۃ الکلیۃ فی الصغریین الموجبتین فالضرب الاول ہو المرکب من الکلیتین والصغریٰ موجبۃ نحو کل ج ب ولاشیء من ا ب والضرب الثانی ہو المرکب من الکلیتین وصغریٰ سالبۃ نحو لاشیء من ج ب وکل ا ب والنتیجۃ منہما سالبۃ کلیۃ نحو لاشیء من ج ا والیہما اشار المصنف بقولہ لینتج الکلیتان سالبۃ کلیۃ والضرب الثالث ہو المرکب من صغریٰ موجبۃ جزئیۃ وکبریٰ سالبۃ کلیۃ نحو بعض ج ب ولاشیء من ا ب والضرب الرابع ہو المرکب من صغریٰ سالبۃ جزئیۃ وکبریٰ موجبۃ کلیۃ نحو بعض ج لیس ب وکل ا ب والنتیجۃ منہما سالبۃ جزئیۃ۔ نحو بعض ج لیس ا والیہما اشار المصنف بقولہ والمختلفتان فی الکم ایضاً ای القضیتان اللتان ہما مختلفتان فی الکم کما انہما مختلفتان فی الکیف وینتج سالبۃ جزئیۃ بناءً علی ما سبق من الشرائط۔

ترجمہ :- اس شکل میں ضروب منتجہ چار ہیں جو کبریٰ موجبہ کلیہ کو دو صغریٰ سالبہ کلیہ و جزئیہ میں ضرب دینے سے اور کبریٰ سالبہ کلیہ کو دو صغریٰ موجبہ میں ضرب دینے سے حاصل ہوتے ہیں۔ لہٰذا ضرب اول وہ ہے جو دو کلیہ اور صغریٰ موجبہ سے مرکب ہو جیسے کل ج ب ولاشیء من ا ب، اور ضرب ثانی وہ ہے جو دو کلیہ اور صغریٰ سالبہ سے مرکب ہو جیسے لاشیء من ج ب وکل ا ب، اور دونوں ضربوں کا نتیجہ سالبہ کلیہ ہے جیسے لاشیء من ج ا، ان ہی دونوں ضربوں کی طرف مصنف نے اپنے قول لینتج الکلیتان سالبۃ سے اشارہ فرمایا ہے اور ضرب ثالث وہ ہے جو صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہو جیسے بعض ج ب ولاشیء من ا ب، اور ضرب رابع وہ ہے جو صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو جیسے بعض ج لیس ب وکل ا ب، اور دونوں ضربوں کا نتیجہ سالبہ جزئیہ ہے جیسے بعض ج لیس ا، ان ہی دونوں ضربوں کی طرف مصنف نے اپنے قول والمختلفتان فی الکم ایضاً سے اشارہ فرمایا جس کا معنی یہ ہے کہ وہ دو قضیے جو کم میں مختلف ہیں جیسا کہ دونوں

کیف میں مختلف ہیں نتیجہ سالبہ جزئیہ دیتے ہیں ان شرطوں کی بناء پر جو گذر چکیں۔

تشریح:- قولہ الضروب المنتجۃ الخ ـــــ ماقبل میں گذر چکا کہ شکل اول کی طرح شکل ثانی میں بھی سولہ ضربیں پائی جاتی ہیں جن میں سے بعض صحیح نتیجہ دیتی ہے اور بعض غلط۔ اس لئے صحیح نتیجہ دینے کیلئے تین شرطیں بیان کی گئی تھیں کہ (۱) دونوں مقدمے ایجاب وسلب میں مختلف ہوں (۲) کبریٰ کلیہ ہو (۳) یا صغریٰ ضروریہ مطلقہ ہو یا دائمہ مطلقہ ہو یا کبریٰ ان چھ قضیوں میں سے کوئی ایک ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے لیکن اگر صغریٰ ممکنہ ہے تو کبریٰ ضروریہ مطلقہ یا مشروطہ عامہ یا خاصہ ہو اور ممکنہ اگر کبریٰ ہے تو صغریٰ صرف ضروریہ مطلقہ ہو لہٰذا جب مذکورہ بالا سولہ ضربوں کو دیکھا گیا تو ان میں سے صرف چار میں پہلی دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں اور باقی بارہ میں نہیں کیونکہ ان میں سے آٹھ ضربیں ایجاب وسلب میں مختلف ہوتی ہیں اور آٹھ نہیں لہٰذا وہ آٹھ ضربیں جو مختلف نہیں ہوتی وہ پہلی شرط سے خارج ہوگئیں اور باقی آٹھ ضربیں جو داخل رہیں جن میں سے چار ضربوں کا کبریٰ کلیہ ہوتا ہے اور چار کا جزئیہ، لہٰذا وہ چار ضربیں جن کا کبریٰ جزئیہ ہوتا ہے دوسری شرط سے خارج ہوگئیں اور باقی صرف چار ضربیں صحیح نتیجہ دینے والی رہ گئیں اور وہ یہ ہیں (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ جس کا نتیجہ سالبہ کلیہ آتا ہے۔ (۲) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ جس کا نتیجہ سالبہ کلیہ آتا ہے (۳) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ جس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے (۴) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ جس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے۔ پہلی ضرب کو پہلے درجہ پر اس لئے رکھا گیا کہ اس کا اور دوسری ضرب کا نتیجہ کلیہ آتا ہے اور اخیر دونوں کا جزئیہ۔ اور کلیہ جزئیہ سے اشرف ہوتا ہے (جیسا کہ گذرا) اور پہلی ضرب چونکہ شکل اول کے صغریٰ پر مشتمل ہوتی ہے اور دوسری نہیں اس لئے پہلی ضرب کو پہلے درجہ پر اور دوسری ضرب کو دوسرے درجہ پر رکھا گیا۔ اسی طرح تیسری اور چوتھی ضرب کہ تیسری ضرب شکل اول کے صغریٰ پر مشتمل ہوتی ہے چوتھی نہیں اس لئے تیسری ضرب کو تیسرے درجہ پر اور چوتھی ضرب کو چوتھے درجہ پر رکھا گیا۔ ذیل میں شکل ثانی کی ضروب منتجہ اور غیر منتجہ کا نقشہ دیا جاتا ہے ملاحظہ کیجئے۔

نقشہ شکل ثانی

نمبر شمار	صغریات	کبریات	ضروب منتجہ وغیر منتجہ	وجہ انتاج وعدم انتاج	مراتب ضروب	مثالیں	نتیجے
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	اختلاف مقدمتین نہیں	-	-	-
۲	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	"	کلیۃ کبریٰ اور اختلاف مقدمتین دونوں نہیں	-	-	-
۳	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	منتج	کلیۃ کبریٰ کے ساتھ اختلاف مقدمتین موجود ہے	اول	کل انسان حیوان ولاشیٔ من الحجر بحیوان	فلاشیٔ من الانسان بحجر
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیۃ کبریٰ نہیں	-	-	-

نمبر شمار	صغریات	کبریات	منتج وغیر منتج	وجہ انتاج و عدم انتاج	مراتب ضروب	مثالیں	نتیجہ
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	اختلاف مقدمتین نہیں	-	-	-
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	"	کلیۃ کبریٰ اور اختلاف مقدمتین دونوں نہیں	-	-	-
۷	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	منتج	کلیۃ کبریٰ کیساتھ اختلاف مقدمتین موجود ہے	ثالث	بعض الانسان حیوان ولاشئی من الفرس بانسان	فبعض الحیوان لیس بفرس
۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیۃ کبریٰ نہیں	-	-	-
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	کلیۃ کبریٰ کے ساتھ اختلاف مقدمتین موجود ہے	ثانی	لاشئی من الحجر بحیوان وکل انسان حیوان	فلاشئی من الحجر بانسان
۱۰	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیۃ کبریٰ نہیں	-	-	-
۱۱	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	"	اختلاف مقدمتین نہیں	-	-	-
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	"	کلیۃ کبریٰ واختلاف مقدمتین دونوں نہیں	-	-	-
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج	کلیۃ کبریٰ کے ساتھ اختلاف مقدمتین موجود ہے	رابع	بعض الحیوان لیس بانسان وکل ناطق انسان	فبعض الحیوان لیس بناطق
۱۴	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیۃ کبریٰ نہیں	-	-	-
۱۵	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	"	اختلاف مقدمتین نہیں	-	-	-
۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	"	کلیۃ کبریٰ اور اختلاف مقدمتین دونوں نہیں	-	-	-

قولہ[۱] والیہا اشارۃ المصنف الخ ـــــ گذشتہ بیان سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ شکل ثانی کی صرف چار ضروب منتجہ ہیں جن میں سے پہلی اور دوسری ضرب صرف کیف میں مختلف ہوتی ہیں کم میں نہیں یعنی ایک مقدمہ موجبہ ہوتا ہے اور دوسرا سالبہ۔ اور تیسری اور چوتھی ضرب کیف میں مختلف ہونے کے ساتھ کم میں بھی مختلف ہوتی ہیں یعنی ایک مقدمہ کلیہ ہوتا ہے اور دوسرا سالبہ۔ لہٰذا پہلی اور دوسری ضرب کی طرف مصنف نے لینتج الکلیتان سالبۃ کلیۃ سے اشارہ فرمایا کہ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ (۲) صغریٰ سالبہ کلیہ موجبہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ دونوں کا نتیجہ سالبہ کلیہ آئے گا۔ اور تیسری اور چوتھی ضرب کی طرف والمختلفتان فی الکم ایضاً سالبۃ جزئیۃ سے اشارہ فرمایا کہ (۳) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ اور (۴) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ، دونوں کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا۔

قولہ بالخلف۔ یعنی أن دلیل انتاج ہذہ الضروب لہا تین النتیجتین امور ثلاثۃ الاول

الخلف وهو ان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرىٰ وكبرىٰ القياس لكليتها كبرىٰ لينتج من الشكل الاول ماينافي الصغرىٰ وهذا جار في الضروب الاربع كلها والثاني عكس الكبرىٰ ليرتد الى الشكل الاول لينتج النتيجة المطلوبة وذالك انما يجري في الضرب الاول والثالث لان كبراها سالبة كلية تنعكس كنفسها واما الأخران فكبراهما موجبة كلية لاتنعكس الا الى موجبة جزئية لاتصلح لكبروية الشكل الاول مع ان صغراهما سالبة ايضاً لاتصلح لصغروية الشكل الاول والثالث ان ينعكس الصغرىٰ فيصير شكلاً رابعاً ثم ينعكس الترتيب يعني يجعل عكس الصغرىٰ كبرىٰ والكبرىٰ صغرىٰ فيصير شكلاً اولاً لينتج نتيجة تنعكس الى النتيجة المطلوبة وذالك انما يتصور فيما يكون عكس الصغرىٰ كلية ليصلح لكبروية الشكل الاول وهذا انما هو في الضرب الثاني فان صغراه سالبة كلية تنعكس كنفسها واما الاول والثالث فصغراهما موجبة لا تنعكس الا جزئية واما الرابع فصغراه سالبة جزئية لاتنعكس ولو فرض انعكاسها لا تنعكس الا جزئية ايضاً فتدبر۔

ترجمہ:۔ یعنی ان ضروب کے انتاج کی دلیل ان کے نتیجوں کیلئے چند امور ہیں پہلا امر دلیل خلف ہے اور وہ یہ کہ اس کے نتیجہ کی نقیض چونکہ موجبہ ہوتی ہے اس لئے اس کو صغریٰ بنایا جائے اور قیاس کا کبریٰ چونکہ کلیہ ہوتا ہے اس لئے اس کو کبریٰ بنایا جائے تاکہ شکل اول ہو جائے اور اس سے وہ نتیجہ نکلے جو صغریٰ کے منافی ہو اور یہ دلیل چاروں ضربوں میں جاری ہوگی۔ اور دوسرا امر دلیل عکس کبریٰ ہے جو شکل اول کی طرف رد کر دیتی ہے پس اس کا نتیجہ مطلوبہ نتیجہ ہوگا اور یہ صرف ضرب اول و ضرب ثالث میں جاری ہوگی اس لئے کہ اس کا کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جو سالبہ کلیہ کی طرف منعکس ہوتا ہے لیکن اخیر دونوں چونکہ ان کے کبریٰ موجبہ کلیہ ہیں جو صرف موجبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہوتا ہے اور موجبہ جزئیہ شکل اول کے صغریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ تیسرا امر یہ دلیل ہے کہ صغریٰ کا عکس کیا جائے تاکہ شکل رابع ہو پھر ترتیب کا عکس کیا جائے یعنی عکس صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنایا جائے تاکہ شکل اول ہو تاکہ اس سے وہ نتیجہ برآمد ہو جس کا عکس مطلوبہ نتیجہ ہو اور یہ دلیل اس ضرب میں متصور ہوگی جس کے صغریٰ کا عکس کلیہ ہو تاکہ شکل اول کے کبریٰ بننے کی صلاحیت رکھے اور یہ صرف ضرب ثانی میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ اس کا صغریٰ سالبہ کلیہ ہے جو سالبہ کلیہ کی طرف منعکس ہوتا ہے لیکن ضرب اول اور ضرب ثالث تو ان کے صغریٰ موجبہ ہیں جن کا عکس صرف جزئیہ ہوتا ہے اور لیکن ضرب رابع تو اس لئے کہ اس کا صغریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کا عکس ہوتا ہی نہیں اور اگر اس عکس ہونا فرض کیا جائے تو صرف جزئیہ ہوگا پس آپ تدبر کیجئے۔

تشریح:۔ قولہ یعنی دلیل انتاج ہذہ الخ ـــــ یعنی مذکورہ بالا چاروں ضربوں کے انتاج

[illegible] دونوں کے صغریٰ بھی سالبہ ہیں جو شکل اول کے

کی تین دلیلیں ہیں (۱) دلیل خلف (۲) دلیل عکس کبریٰ (۳) دلیل عکس صغریٰ۔ اور دلیل خلف چونکہ چاروں ضربوں میں جاری ہوتی ہے اور دلیل عکس کبریٰ دو ضربوں یعنی ضرب اول اور ضرب ثالث میں، اور دلیل عکس صغریٰ صرف ایک ضرب یعنی ضرب ثانی میں جاری ہوتی ہے اس لئے مصنف نے ترتیب میں دلیل خلف کو پہلے اور اس کے بعد دلیل عکس کبریٰ پھر دلیل عکس صغریٰ کو بیان فرمایا۔ لیکن دلیل خلف یہ ہے کہ اگر نتیجہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض صادق آئے گی اور اگر نقیض بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے لہٰذا جب نقیض صادق آئے گی تو اس کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل قیاس کے کبریٰ کو اس کا کبریٰ بنایا جائے تو نتیجہ اصل قیاس کے صغریٰ کی نقیض ہوگا مثلاً کل انسان حیوان ولاشئ من الحجر بحیوان شکل ثانی ہے جس کا نتیجہ لاشئ من الانسان بحجر آتا ہے جو کہ صادق ہے کیونکہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض بعض الانسان حجر صادق آئے گی اور اگر یہ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے لہٰذا جب نقیض صادق آئے گی تو اس کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل قیاس کے کبریٰ کو اس کا کبریٰ بنا کر یوں کہا جائے بعض الانسان حجر ولاشئ من الحجر بحیوان تو نتیجہ بعض الانسان لیس بحیوان آئے گا اور یہ اصل قیاس کے صغریٰ یعنی کل انسان حیوان کی نقیض ہے اور قاعدہ ہے نقیضین میں سے ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو لازم کرتا ہے اور اصل قیاس کا ہر جزء چونکہ مفروض الصدق ہوتا ہے اس لئے نتیجہ کاذب ہوا۔ اور نتیجہ کا کذب تین وجوہات سے کسی ایک وجہ سے ہوتا ہے آیا اس وجہ سے کہ (۱) صغریٰ کاذب ہے (۲) یا کبریٰ کاذب ہے (۳) یا شرائط انتاج مفقود ہیں۔ لیکن یہاں کبریٰ کاذب نہیں اس لئے کہ وہ اصل قیاس کا کبریٰ ہے اور اصل قیاس کا ہر جزء مفروض الصدق ہوتا ہے اور شرائط انتاج بھی پائی جاتی ہیں اس لئے کہ صغریٰ موجبہ ہے اور کبریٰ کلیہ لہٰذا صغریٰ ہی کاذب ہوا اور صغریٰ اصل قیاس کے نتیجہ کی نقیض اور نقیضین میں سے ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو لازم کرتا ہے اس لئے نتیجہ صادق ہوا اور نقیض کاذب۔

قولہ وہذا جار الخ ــــ دلیل خلف میں چونکہ نتیجہ کی نقیض کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل قیاس کے کبریٰ کو اس کا کبریٰ بنایا جاتا ہے اس لئے یہ مذکورہ بالا چاروں ضربوں میں جاری ہوتی ہے کیونکہ ان کا نتیجہ سالبہ ہوتا ہے اور سالبہ کی نقیض موجبہ ہوتی ہے لہٰذا یہ شکل اول کا صغریٰ بن سکتا ہے کیونکہ شکل اول کا صغریٰ موجبہ ہوا کرتا ہے اور ان ضربوں کا کبریٰ بھی کلیہ ہوتا ہے لہٰذا یہ شکل اول کا کبریٰ بھی بن سکتا ہے۔

قولہ والثانی عکس الکبریٰ الخ ــــ یہ شکل ثانی کے انتاج کی دوسری دلیل، عکس کبریٰ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ان کے کبریٰ کا عکس کرکے شکل اول ترتیب دی جائے تو اس کا جو نتیجہ برآمد ہوگا بعینہ نتیجہ مطلوبہ یعنی شکل ثانی کا نتیجہ ہوگا اس لئے کہ مثلاً کل فرس حیوان ولاشئ من الحجر بحیوان شکل ثانی کی ضرب اول ہے جس کا نتیجہ لاشئ من الفرس بحجر آتا ہے اس لئے کہ اگر اس کے کبریٰ کا عکس لاشئ من الحیوان بحجر کیا جائے تو شکل اول بن جاتی ہے یعنی کل فرس حیوان ولاشئ من الحیوان بحجر اور اس کا نتیجہ لاشئ من الفرس بحجر بعینہ

شکل ثانی کا نتیجہ ہے اور شکل اول کا انتاج چونکہ بدیہی ہوتا ہے اس لئے شکل ثانی کا نتیجہ بالکل درست ہوا۔ اور یہ دلیل صرف ضرب اول اور ضرب ثالث میں جاری ہوگی اس لئے کہ ان دونوں کا صغریٰ موجبہ ہوتا ہے جو شکل اول کے صغریٰ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہوتا ہے جو عکس کے بعد بھی سالبہ کلیہ ہوتا ہے لہٰذا یہ شکل اول کا کبریٰ بن سکتا ہے برخلاف ضرب ثانی و ضرب رابع کہ ان کا کبریٰ موجبہ کلیہ ہوتا ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس چونکہ موجبہ جزئیہ آتا ہے اس لئے وہ شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا، اسی طرح یہ شکل اول کا صغریٰ بھی نہیں بن سکتا کیونکہ شکل اول کا صغریٰ موجبہ ہوتا ہے اور ان دونوں ضربوں کا صغریٰ سالبہ ہوتا ہے۔

قولہ وانثالث ان ینعکس الخ ـــــ یعنی شکل ثانی کے انتاج کی تیسری دلیل عکس صغریٰ ہے اور وہ یہ ہے کہ شکل ثانی کے صغریٰ کا عکس کرکے شکل رابع بنائی جائے پھر اس کی ترتیب کا عکس کرکے شکل اول بنائی جائے یعنی صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بناکر شکل اول ترتیب دی جائے اور اس سے جو نتیجہ برآمد ہو بعینہ شکل ثانی کا نتیجہ ہوگا مثلاً لاشی من الانسان بحمار وکل ناہق حمار شکل ثانی ہے جس کا نتیجہ لاشی من الانسان بناہق آتا ہے کیونکہ جب اس کے صغریٰ کا عکس یعنی لاشی من الحمار بانسان کیا جائے تو شکل رابع ہوتی ہے یعنی لاشی من الحمار بانسان وکل ناہق حمار پھر اس کی ترتیب کا عکس کیا جائے تو شکل اول ہوتی ہے یعنی کل ناہق حمار ولاشی من الحمار بانسان اور اس کا نتیجہ لاشی من الناہق بانسان آتا ہے جو عکس کے بعد لاشی من الانسان بناہق ہوتا ہے اور یہ بعینہ شکل ثانی کا نتیجہ ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ شکل ثانی کا نتیجہ بالکل درست ہے اور یہ دلیل صرف ضرب ثانی میں جاری ہوگی ضرب اول وثالث ورابع میں نہیں۔ لیکن ضرب ثانی میں اس لئے جاری ہوگی کہ اس کا صغریٰ سالبہ کلیہ ہوتا ہے اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی ہوتا ہے لہٰذا اس کو شکل اول کا کبریٰ بنایا جاسکتا ہے۔ لیکن ضرب اول وثالث میں اس لئے جاری نہیں ہوگی کہ ضرب اول کا صغریٰ موجبہ کلیہ ہوتا ہے اور ضرب ثالث کا صغریٰ موجبہ جزئیہ ہوتا ہے اور موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے لہٰذا اس کو شکل اول کا کبریٰ نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ شکل اول کا کبریٰ کلیہ ہوتا ہے۔ لیکن ضرب رابع میں اس لئے جاری نہیں ہوگی کہ اس کا صغریٰ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ کا عکس ہوتا ہی نہیں اور اگر عکس ہونا فرض بھی کیا جائے تو شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا کیونکہ شکل اول کا کبریٰ کلیہ ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ عکس کے بعد جزئیہ رہتا ہے۔

وفی الثالث ایجاب الصغریٰ وفعلیتھا مع کلیۃ احدٰھما

ترجمہ: شکل ثالث میں ایجاب صغریٰ اور فعلیت صغریٰ کلیۃ احدیٰ المقدمتین کی شرط لگائی جاتی ہے۔

قولہ ایجاب الصغریٰ وفعلیتہا۔ لانّ الحکمَ فی کبراہٗ سواءٌ کان ایجاباً اَوسلباً علیٰ ماہواوسط بالفعل کمامرّ فلولم یتحد الصغریٰ مع الاوسط بالفعل بِاَن لایتحد اصلاً وتکون الصغریٰ سالبۃً اَویتحد لکن لا بالفعل وتکون الصغریٰ موجبۃً ممکنۃً لم یتعد الحکم من الاوسط بالفعل الی الاصغر۔ قولہ مع کلیۃ احداہما لانہٗ لوکانت المقدمتان جزئیتین لجازَ اَنْ یکون البعضُ من الاوسط المحکوم علیہ بالاصغر غیرَ البعض المحکوم علیہ بالاکبر فلایلزم تعدیۃ الحکم من الاکبر الی الاصغر۔

ترجمہ:۔ اس لئے کہ شکل ثالث کے کبریٰ کا حکم خواہ ایجاب ہو یا سلب اوسط پر بالفعل ہوتا ہے جیسا کہ گذرا لہٰذا اصغر اگر اوسط کے ساتھ بالفعل متحد نہ ہو بایں طور کہ کبھی متحد ہی نہ ہو اور صغریٰ سالبہ ہو یا متحد ہو لیکن بالفعل نہ ہو اور صغریٰ موجبہ ممکنہ ہو تو اوسط سے اصغر کی طرف حکم بالفعل متعدی نہ ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں مقدمے اگر جزئیہ ہوں تو جائز ہے بعض اوسط جس پر اصغر کا حکم لگایا جاتا ہے اس بعض کا غیر ہو جس پر اکبر کا حکم لگایا جاتا ہے اکبر سے اصغر کی طرف حکم متعدی نہ ہوگا۔ (مثلاً بعض الحیوان انسان وبعض الحیوان فرس صادق آتا ہے لیکن اس کا نتیجہ بعض الانسان فرس صادق نہیں آتا۔)

تشریح:۔ قولہ لان الحکم فی کبراہ الخ ــــ شکل اول کی طرح شکل ثالث میں بھی سولہ ضربیں پیدا ہوتی ہیں جن میں سے بعض صحیح نتیجہ دیتی ہے اور بعض غلط۔ اس لئے صحیح نتیجہ دینے کیلئے تین شرطیں بیان کی جاتی ہیں کہ (۱) کیف کے اعتبار سے صغریٰ موجبہ ہو (۲) کم کے اعتبار سے دونوں مقدموں میں سے ایک کلیہ ہو (۳) جہت کے اعتبار سے صغریٰ فعلیہ ہو۔ لیکن پہلی شرط اس لئے کہ صغریٰ اگر موجبہ نہ ہو بلکہ سالبہ ہو تو اکبر کا حکم جو اوسط پر ہوتا ہے اس کے ذریعہ سے اصغر کو نہیں پہنچے گا اس لئے کہ کبریٰ میں اکبر کا حکم اوسط پر ہوتا ہے لہٰذا اگر صغریٰ سالبہ ہو تو اصغر سے اوسط مسلوب ہوگا اور جب اوسط مسلوب ہو تو اکبر کا حکم اصغر کو نہیں پہنچے گا اور نہ نتیجہ برآمد ہوگا مثلاً کل انسان حیوان وکل انسان ناطق شکل ثالث ہے جس کا نتیجہ بعض الحیوان ناطق آتا ہے کیونکہ اس کا صغریٰ موجبہ ہے جس میں اوسط یعنی انسان کے واسطہ سے اکبر یعنی ناطق کا حکم اصغر یعنی حیوان کو پہنچتا ہے لیکن اگر اس کا صغریٰ سالبہ ہو تو انسان کے واسطہ سے ناطق کا حکم حیوان کو نہیں پہنچے گا اور یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ بعض حیوان ناطق ہے۔ لیکن دوسری شرط یعنی صغریٰ کا فعلیہ ہونا اس لئے ہے کہ اگر صغریٰ فعلیہ نہ ہو بلکہ ممکنہ ہو تو اکبر کا حکم اصغر کو نہیں پہنچے گا اس لئے کہ کبریٰ میں اکبر کا اوسط پر بالفعل ہوتا ہے جیسا کہ شیخ کا مسلک ہے لہٰذا صغریٰ میں اگر اوسط کا حکم اصغر کیلئے بالامکان ہو تو اصغر اوسط کے ماتحت داخل نہ ہوگا اور جب اصغر اوسط کے ماتحت داخل نہ ہوگا تو اکبر کا حکم اوسط کے واسطہ سے اصغر کو نہیں پہنچے گا اور نہ نتیجہ برآمد ہوگا مثلاً جب یہ فرض کیا جائے کہ زید کی بالفعل سواری گھوڑا ہے

ساتھ خاص ہے اور خالد کی بالفعل سواری گدھے کے ساتھ خاص ہے تو کل ماہو مرکوب زید مرکوب خالد بالامکان وکل ماہو مرکوب زید فرس بالفعل شکل ثالث ہوگا جو کہ صادق ہے لیکن اس کا نتیجہ بعض ماہو مرکوب خالد فرس بالفعل صادق نہیں کیونکہ خالد کی سواری بالفعل گدھے کے ساتھ خاص ہے گھوڑے کے ساتھ نہیں کیونکہ گھوڑے کی سواری بالفعل زید کے ساتھ خاص ہے لہٰذا جب خالد کی بالفعل سواری زید کی سواری پر صادق نہیں آتی تو اصغر یعنی خالد کی سواری اوسط یعنی زید کی سواری کی ماتحت داخل نہ ہوگی اور جب خالد کی سواری زید کی سواری کے ماتحت داخل نہ ہوگی تو گھوڑا ہونے کا حکم خالد کی سواری کو نہیں پہنچے گا اور یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ خالد کی سواری گھوڑا ہے۔

قولہ لانہ لو کانت المقدمتان الخ ــــــ یعنی شکل ثالث کی تیسری شرط اس کے دونوں مقدموں میں سے کم سے کم ایک مقدمہ کا کلیہ ہونا ہے کیونکہ اگر اس کے دونوں مقدمے جزئیہ ہوں تو اکبر کا حکم اصغر کو نہیں پہنچے گا کیونکہ جائز ہے صغریٰ میں اوسط کے وہ بعض افراد جس پر اصغر کا حکم ہوتا ہے کبریٰ میں اوسط کے اس بعض افراد کا غیر ہو جس پر اکبر کا حکم ہوتا ہے مثلاً بعض الحیوان انسان وبعض الحیوان فرس شکل ثالث ہے جس کے دونوں مقدمے جزئیہ ہیں اس لئے فرس (اکبر) کا حکم انسان (اصغر) کو نہیں پہنچے گا کیونکہ صغریٰ میں حیوان کے وہ بعض افراد جس پر انسان ہونے کا حکم ہوتا ہے کبریٰ میں حیوان کے اس بعض افراد کا غیر ہے جس پر فرس ہونے کا حکم ہوتا ہے لہٰذا جب فرس ہونے کا حکم انسان کو نہیں پہنچے گا تو بعض الانسان فرس کہنا صحیح نہ ہوگا۔

لینتج الموجبتان مع الموجبۃ الکلیۃ او بالعکس موجبۃ جزئیۃ ومع السالبۃ الکلیۃ او الکلیۃ مع الجزئیۃ سالبۃ جزئیۃ

ترجمہ: شرط مذکور اس لئے لگائی جاتی ہے تاکہ موجبہ کلیہ و جزئیہ، موجبہ کلیہ یا عکس کے ساتھ نتیجہ موجبہ جزئیہ دے اور سالبہ کلیہ یا کلیہ مع الجزئیہ کے ساتھ نتیجہ سالبہ جزئیہ دے۔

قولہ الموجبتان۔ الضروب المنتجۃ فی ہذا الشکل بحسب الشرائط المذکورۃ ستۃ حاصلۃ من ضم الصغریٰ الموجبۃ الکلیۃ الی الکبریات الاربع وضم الصغریٰ الموجبۃ الجزئیۃ الی الکبریین الکلیتین الموجبۃ والسالبۃ وہذہ الضروب کلہا مشترکۃ فی انہا لا تنتج الا جزئیۃ

لکن ثلثۃ منہا تنتج الایجابَ وثلثۃ منہا تنتج السلبَ وامّا المنتجۃ للایجاب فاوّلہا المرکبُ من موجبتین کلیتین نحو کل ج ب وکل ج ا فبعض ب ا وثانیہا المرکبُ من موجبۃ جزئیۃ صغریٰ موجبۃ کلیۃ کبریٰ والٰی ہٰذین اَشار المصنف بقولہ لینتج الموجبتان ای الصغریٰ مع الموجبۃ الکلیۃ ای الکبریٰ والثالث عکس الثانی اَعنی المرکبُ من موجبۃ کلیۃ صغریٰ وموجبۃ جزئیۃ کبریٰ والیہ اَشارَ بقولہ اَو بالعکس فلیسَ المرادُ بالعکس عکسَ الضربین المذکورین اِذ لیس عکسُ الاوّل اِلّا الاوّل فتامل واَمّا المنتجۃ للسلب فاوّلہا المرکب من موجبۃ کلیۃ وسالبۃ کلیۃ وّالثانی من موجبۃ جزئیۃ وسالبۃ کلیۃ والیہا اشار بقولہ مع السالبۃ الکلیۃ ای لینتج الموجبتان مع السالبۃ الکلیۃ وّالثالث مِن موجبۃ کلیۃ وسالبۃ جزئیۃ کما قال والکلیۃ مع الجزئیۃ اَی الموجبۃ الکلیۃ مع السالبۃ الجزئیۃ۔

ترجمہ:۔ اس شکل ثالث میں شرائط مذکورہ کے اعتبار سے ضروب منتجہ چھ ہیں جو صغریٰ موجبہ کلیہ کو کبریات اربع کے ساتھ ملانے سے اور صغریٰ موجبہ جزئیہ کو دو کبریٰ کلیہ موجبہ وسالبہ کے ساتھ ملانے سے حاصل ہوتے ہیں اور یہ تمام ضروب اس امر میں شریک ہیں کہ ان کا نتیجہ صرف جزئیہ ہوتا ہے لیکن ان میں سے تین کے نتیجے موجبہ ہوتے ہیں اور تین کے سالبہ، اور لیکن وہ ضروب جن کے نتیجے موجبہ ہوتے ہیں تو ان میں سے پہلی ضرب وہ ہے جو دو موجبہ کلیہ سے مرکب ہے جیسے کل ج ب وکل ج ا فبعض ب ا۔ اور دوسری وہ ہے جو صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہے ان ہی دونوں ضربوں کی طرف مصنف نے اپنے قول لینتج الموجبتان سے اشارہ فرمایا ہے یعنی صغریٰ کبریٰ کے موجبہ کلیہ کیساتھ اور تیسری ضرب وہ دوسری ضرب کا عکس ہے یعنی وہ ضرب ہے جو صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ سے مرکب ہے اسی طرف مصنف نے اپنے قول او بالعکس سے اشارہ فرمایا ہے لہٰذا عکس سے مراد مذکورہ بالا دونوں ضربوں کا عکس نہیں ہے اس لئے کہ پہلی ضرب کا عکس پہلی ہی ضرب ہوتا ہے تو آپ غور کیجئے۔ لیکن وہ ضرب جن کے نتیجے سالبہ ہوتے ہیں ان میں سے پہلی ضرب وہ ہے جو موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ سے مرکب ہو اور دوسری ضرب وہ ہے جو موجبہ جزئیہ اور سالبہ کلیہ سے مرکب ہو، ان ہی دونوں ضربوں کی طرف مصنف نے اپنے قول مع السالبۃ الکلیۃ سے اشارہ فرمایا یعنی تاکہ دو موجبہ سالبہ کلیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ دے اور تیسری ضرب وہ ہے جو موجبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ سے مرکب ہو جیسا کہ مصنف نے فرمایا اور الکلیۃ مع الجزئیۃ یعنی موجبہ کلیہ سالبہ جزئیہ کے ساتھ۔

تشریح:۔ قولہ الضروب المنتجۃ الخ ———— ماقبل میں گذر چکا ہے کہ شکل ثالث

کی سولہ ضربیں ہیں جن میں سے بعض صحیح نتیجہ دیتی ہے بعض غلط۔ اس لئے صحیح نتیجہ دینے کیلئے تین شرطیں بیان کی گئی تھیں کہ (۱) صغریٰ موجبہ ہو (۲) دونوں مقدموں میں سے کم سے کم ایک مقدمہ کلیہ ہو (۳) صغریٰ فعلیہ ہو لہٰذا مذکورہ بالا سولہ ضربوں کو دیکھا گیا تو صرف چھ ضربوں میں پہلی دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں اور باقی دس میں نہیں کیونکہ ان میں سے آٹھ کا صغریٰ موجبہ ہوتا ہے اور آٹھ کا سالبہ۔ لہٰذا وہ آٹھ ضربیں جن کا صغریٰ سالبہ ہوتا ہے پہلی شرط سے خارج ہوگئیں اور باقی آٹھ ضربیں داخل رہیں جن میں سے دو کے صغریٰ وکبریٰ دونوں جزئیہ ہوتے ہیں اور باقی چھ کے صغریٰ وکبریٰ دونوں جزئیہ نہیں بلکہ بعض کے دونوں کلیہ ہوتے ہیں اور بعض کے دونوں میں سے ایک کلیہ ہوتا ہے لہٰذا وہ دونوں ضربیں جن کے صغریٰ وکبریٰ دونوں جزئیہ ہوتے ہیں دوسری شرط سے خارج ہوگئیں اور باقی چھ ضربیں صحیح نتیجہ دینے والی رہ گئیں اور وہ یہ ہیں (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ جس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے (۲) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ جس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے (۳) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ جس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے (۴) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ جس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے (۵) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ جس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے (۶) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ جس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے۔ لیکن پہلی ضرب کو درجہ اول پر اس لئے رکھا گیا کہ اس کا اور تیسری اور پانچویں ضرب کا نتیجہ موجبہ آتا ہے جن میں یہ سب سے خاص ہے کیونکہ اس کے صغریٰ وکبریٰ دونوں کلیہ ہیں اور تیسری اور پانچویں ضرب کے صغریٰ وکبریٰ میں سے ایک کلیہ ہے اور جس کے صغریٰ وکبریٰ دونوں کلیہ ہوں وہ خاص ہوتا ہے اور خاص کو عام پر شرافت حاصل ہے اس لئے پہلی ضرب کو درجۂ اولیٰ پر رکھا گیا۔ لیکن دوسری ضرب کو درجہ ثانیہ پر اس لئے کہ اس کا اور چوتھی اور چھٹی ضرب کا نتیجہ سالبہ آتا ہے جن میں یہ سب سے خاص ہے کیونکہ اس کے صغریٰ وکبریٰ دونوں کلیہ ہوتے ہیں اور چوتھی اور چھٹی ضرب کے صغریٰ وکبریٰ میں سے ایک کلیہ ہوتا ہے اور جس کے صغریٰ و کبریٰ دونوں کلیہ ہوں وہ خاص ہوتا ہے اور خاص کو عام پر شرافت حاصل ہے اس لئے دوسری ضرب کو درجہ ثانیہ پر رکھا گیا لیکن تیسری ضرب کو درجہ ثالثہ پر اس لئے رکھا گیا کہ وہ شکل اول کے کبریٰ یعنی کلیہ کو شامل ہے۔ اسی طرح چوتھی ضرب بھی شکل اول کے کبریٰ کو شامل ہے لیکن وہ چونکہ سالبہ ہے اس لئے اس کو درجہ رابعہ پر رکھا گیا۔ اور پانچویں ضرب کو درجہ خامسہ پر اس لئے کہ اس کا کبریٰ موجبہ ہے اور چھٹی ضرب کا کبریٰ سالبہ ہے اور موجبہ کو سالبہ پر شرافت حاصل ہے اس لئے پانچویں ضرب کو درجہ خامسہ پر اور چھٹی ضرب کو درجہ سادسہ پر رکھا گیا۔ ذیل میں شکل ثالث کی ضروب منتجہ وغیر منتجہ کا نقشہ دیا جاتا ہے ملاحظہ کیجئے۔

نقشہ شکل ثالث

نمبر	صغریات	کبریات	ضروب منتجہ وغیر منتجہ	مراتب ضروب	وجہ انتاج وعدم انتاج	مثالیں	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	اول	ایجاب صغریٰ و کلیۃ احداہما موجود ہیں	کل انسان حیوان وکل انسان ناطق	فبعض الحیوان ناطق
۲	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	منتج	ثانی	" " "	کل انسان حیوان و لاشی من الانسان بفرس	فبعض الحیوان لیس بفرس
۳	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	منتج	خامس	" " "	کل انسان حیوان وبعض الانسان کاتب	فبعض الحیوان کاتب
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	منتج	سادس	" " "	کل انسان حیوان وبعض الانسان لیس بکاتب	فبعض الحیوان لیس بکاتب
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج	ثالث	" " "	بعض الحیوان انسان وکل انسان ناطق	فبعض الحیوان ناطق
۶	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	منتج	رابع	" " "	بعض الحیوان انسان و لاشی من الانسان بحجر	فبعض الحیوان لیس بحجر
۷	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	-	کلیۃ احداہما نہیں	-	-
۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	"	-	" "	-	-
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	"	-	ایجاب صغریٰ نہیں	-	-
۱۰	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	"	-	" "	-	-
۱۱	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	"	-	" "	-	-
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	"	-	" "	-	-
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	"	-	" "	-	-
۱۴	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	"	-	" "	-	-
۱۵	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	"	-	ایجاب صغریٰ وکلیۃ احدہما دونوں نہیں	-	-
۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	"	-	" "	-	-

قولہ لا ینتج الا جزئیۃ ـــــ یعنی شکل ثالث کی چھوؤں ضربوں کا نتیجہ جزئیہ آتا ہے خواہ وہ موجبہ ہو یا سالبہ، کیونکہ نتیجہ قیاس کا لازم ہوتا ہے اور لازم کبھی بھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا اور

نتیجہ کا کلیہ ہونا شکل ثالث سے بعض ماروں میں جدا ہو جاتا ہے مثلاً کل انسان حیوان وکل انسان ناطق شکل ثالث ہے جس کے دونوں مقدمے کلیہ ہیں لیکن اس کا نتیجہ کلیہ نہیں جزئیہ یعنی لبعض الحیوان ناطق آتا ہے

قولہ ۳ والی ہذین اشار الخ ـــــ بیان مذکور سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ شکل ثالث کی ضروب منتجہ چھ ہیں جن میں سے پہلی اور تیسری اور پانچویں تینوں ضربوں کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے اس لئے ان کی طرف مصنف نے لینتج الموجبتان مع الموجبۃ الکلیۃ اوبالعکس سے اشارہ فرمایا کہ (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ موجبہ کلیہ (۲) صغریٰ موجبہ جزئیہ کبریٰ موجبہ کلیہ (۳) صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ موجبہ جزئیہ تینوں کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے گا۔ اسی طرح دوسری اور چوتھی اور چھٹی ضربوں کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے اس لئے ان کی طرف مصنف نے مع السالبۃ الکلیۃ اوالکلیۃ مع الجزئیۃ سے اشارہ فرمایا کہ (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ (۲) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ (۳) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ تینوں کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا۔

قولہ ۴ فلیس المراد من العکس الخ ـــــ اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے کہ متن میں بالعکس کا تعلق الموجبتان مع الموجبۃ الکلیۃ سے ہے حالانکہ یہ درست نہیں اس لئے کہ الموجبتان مع الموجبۃ الکلیۃ سے دو ضربیں مراد ہیں (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ (۲) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ، جن میں سے دوسری ضرب کا عکس تو درست ہے لیکن پہلی ضرب کا نہیں، اس لئے کہ پہلی ضرب کے عکس سے کوئی دوسری نہیں پہلی ہی ضرب حاصل ہوتی ہے۔ حاصل ازالہ یہ کہ بالعکس کا تعلق دونوں ضربوں سے نہیں بلکہ صرف ایک اور وہ صرف ضرب ثانی سے ہے۔ ہاں البتہ یہ ظاہر عبارت کے خلاف ہے جیسا کہ شارح نے فتامل سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور مصنف نے غالباً ایسا اس لئے کیا کہ بالعکس کے بجائے اگر اوالموجبۃ الکلیۃ مع الموجبۃ الجزئیۃ کہا جاتا تو کلام طویل ہو جاتا گویا انھوں نے ضعف وسخافت کو طول پر ترجیح دیا ہے۔

بِالخُلفِ اَوعکسِ الصغریٰ اَوِ الکبریٰ ثم الترتیبِ ثم النتیجۃِ

ترجمہ:- مذکورہ بالا ضربوں کا انتاج دلیل خلف یا عکس صغریٰ سے ثابت ہے یا عکس کبریٰ، پھر عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ سے۔

قولہ بالخلف۔ یعنی بیانُ انتاجِ ہٰذہِ الضروبِ لِہٰذہِ النتائجِ اِمّا بالخلفِ وہو ہٰہنا اَن یوخذ نقیضُ النتیجۃِ ویجعل لکلیتہٖ کبریٰ وصغریٰ القیاسِ لایجابہٖ صغریٰ لینتجَ من الشکلِ الاوّلِ ما یُنافی

الکبریٰ وہذا یجری فی الضروب کلہا واِمّا بعکس الصغریٰ لیرجع الی الشکل الاوّل وذالک حیث یکون الکبریٰ کلیۃً کما فی الضروب الاوّل والثانی والرّابع والخامس واِمّا بعکس الکبریٰ لیصیر شکلاً رابعاً ثم عکس الترتیب لیرتد شکلاً اوّلاً وینتج نتیجۃً ثم یعکس ہذہ النتیجۃ فانہ المطلوب وذالک حیث یکون الکبریٰ موجبۃً لیصلح عکسہ صغری الشکل الاوّل ویکون الصغریٰ کلیۃً لیصلح کبریٰ لہ کما فی الضرب الاوّل والثانی لاغیرہ۔

ترجمہ:۔ یعنی ان ضروب کے انتاج کی دلیلیں ان نتیجوں کیلئے آیا دلیل خلف سے ہے اور وہ یہاں یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض کو لیا جائے اور چونکہ وہ کلیہ ہے اس لئے اس کو کبریٰ بنایا جائے اور قیاس کا صغریٰ چونکہ موجبہ ہے اس لئے اس کو صغریٰ بنایا جائے تاکہ شکل اول سے وہ نتیجہ دے جو کبریٰ کے منافی ہو اور یہ دلیل تمام ضربوں میں جاری ہوگی، اور یا عکس صغریٰ سے تاکہ شکل اول کی طرف رجوع کرے اور یہ وہاں ہوگا جہاں کہ کبریٰ کلیہ ہو جیسا کہ ضرب اول وثانی ورابع وخامس میں؛ اور یا عکس کبریٰ سے تاکہ شکل رابع ہو جائے، پھر عکس ترتیب سے تاکہ شکل اول کی طرف لوٹ جائے اور نتیجہ دے، پھر اس نتیجہ کا عکس کیا جائے پس یہی مطلوب ہوگا اور یہ وہاں ہوگا جہاں کہ کبریٰ موجبہ ہو تاکہ اس کا عکس شکل اول کے صغریٰ ہونے کی صلاحیت رکھ سکے اور صغریٰ کلیہ ہو تاکہ شکل اول کے کبریٰ ہونے کی صلاحیت رکھ سکے جیسا کہ ضرب اول و ثالث میں ہے ان کے علاوہ میں نہیں۔

تشریح:۔ قولہ یعنی بیان انتاج الخ ــــ یعنی مذکورہ بالا چھوؤں ضربوں کے انتاج کی تین دلیلیں ہیں (۱) دلیل خلف (۲) دلیل عکس صغریٰ (۳) دلیل عکس کبریٰ۔ اور دلیل خلف چونکہ چھوؤں ضربوں میں جاری ہوتی ہے اور دلیل عکس صغریٰ صرف چار ضربوں یعنی ضرب اول، ضرب ثانی، ضرب رابع، ضرب خامس میں؛ اور دلیل عکس کبریٰ صرف دو ضربوں یعنی ضرب اول اور ضرب ثالث میں، اس لئے مصنف نے ترتیب میں سب سے پہلے دلیل خلف کو اور اس کے بعد دلیل عکس صغریٰ اور پھر دلیل عکس کبریٰ کو بیان فرمایا۔ لیکن دلیل خلف یہاں یہ ہے کہ اگر نتیجہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض صادق آئے گی اور اگر نقیض بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے لہذا جب نقیض صادق آئے گی تو اس کو شکل اول کا کبریٰ اور اصل قیاس کے صغریٰ کو اس کا صغریٰ بنایا جائے تو نتیجہ اصل قیاس کے کبریٰ کے منافی ہوگا، مثلاً کل انسان حیوان وکل انسان ناطق شکل ثالث ہے جس کا نتیجہ بعض الحیوان ناطق آتا ہے جو کہ صادق ہے، اس لئے کہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض لاشیء من الحیوان بناطق صادق آئے گی اور اس کی نقیض کو جب شکل اول کا کبریٰ اور اصل قیاس کے صغریٰ کو اس کا صغریٰ بنا کر یوں کہا

جائے کل الانسان حیوان ولاشئی من الحیوان بناطق تو نتیجہ لاشئی من الانسان بناطق آئے گا اور یہ اصل قیاس کے کبری یعنی کل الانسان ناطق کے منافی ہے اور اصل قیاس کا ہر ہر جزء چونکہ مفروض الصدق ہوتا ہے اس لئے یہ نتیجہ ہی کاذب ہے اور نتیجہ کا کذب تین وجہوں میں سے کسی ایک سے ہوتا ہے آیا اس وجہ سے کہ (۱) صغریٰ کاذب ہے (۲) یا کبریٰ کاذب ہے (۳) یا شرائط انتاج مفقود ہیں۔ لیکن یہاں صغریٰ کاذب نہیں اس لئے کہ وہ اصل قیاس کا صغریٰ ہے اور اصل قیاس کا ہر ہر جزء مفروض الصدق ہوتا ہے۔ اور شرائط انتاج بھی موجود ہیں اس لئے کہ صغریٰ موجبہ ہے اور کبریٰ کلیہ۔ لہذا کبریٰ ہی کاذب ہوا اور کبریٰ اصل قیاس کے نتیجہ کی نقیض ہے لہذا جب نقیض باطل ہوئی تو نتیجہ صادق ہوا۔ خیال رہے کہ جو دلیل خلف شکل ثانی میں ہے بعینہ وہی شکل ثالث میں بھی ہے لیکن دونوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ شکل ثانی میں نتیجہ کی نقیض کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل قیاس کے کبریٰ کو اس کا کبریٰ بنایا جاتا ہے، اور شکل ثالث میں نتیجہ کی نقیض کو شکل اول کا کبریٰ اور اصل قیاس کے صغریٰ کو اس کا صغریٰ بنایا جاتا ہے۔ اسی طرح شکل ثانی میں جو عکس صغریٰ ہے بعینہ وہی شکل ثالث میں عکس کبریٰ ہے اور جو شکل ثانی میں عکس کبریٰ ہے بعینہ وہی شکل ثالث میں عکس صغریٰ ہے اس لئے کہ شکل ثانی جس طرح عکس کبریٰ سے شکل اول بن جاتی ہے اسی طرح شکل ثالث میں عکس صغریٰ سے شکل اول بن جاتی ہے کیونکہ شکل ثانی، کبریٰ میں شکل اول کا برعکس ہوتی ہے اور شکل ثالث، صغریٰ میں شکل اول کا برعکس ہوتی ہے۔

قولہ[۱] وہذا یجری الخ ــــــ یعنی دلیل خلف چھ دُوں ضربوں میں جاری ہوتی ہے اس لئے کہ ان کا نتیجہ جزئیہ ہوتا ہے خواہ وہ موجبہ ہو یا سالبہ۔ اور جزئیہ کی نقیض کلیہ ہوتی ہے لہذا اس کو شکل اول کا کبریٰ بنایا جا سکتا ہے اور ان کا صغریٰ بھی موجبہ ہوتا ہے لہذا ان کو شکل اول کا صغریٰ بھی بنایا جا سکتا ہے جیسا کہ گذشتہ مثالوں سے واضح ہے۔

قولہ[۲] واما بعکس الصغریٰ الخ ــــــ یعنی شکل ثالث کے انتاج کی دوسری دلیل عکس صغریٰ ہے اور وہ یہ ہے کہ شکل ثالث کے صغریٰ کا عکس کیا جائے جس سے شکل اول ہو جائے گی اور اس سے جو نتیجہ نکلے گا بعینہ شکل ثالث کا نتیجہ ہوگا مثلاً کل انسان حیوان وکل انسان ناطق شکل ثالث ہے جس کا نتیجہ بعض الحیوان ناطق آتا ہے اس لئے کہ اگر اس کے صغریٰ کا عکس کیا جائے تو شکل اول بعض الحیوان انسان وکل انسان ناطق ہو جاتی ہے جس کا نتیجہ بعض الحیوان ناطق آتا ہے جو بعینہ شکل ثالث کا نتیجہ ہے جس سے معلوم ہوا کہ شکل ثالث کا نتیجہ بالکل صحیح ہے اور یہ دلیل صرف ضرب اول اور ضرب ثانی اور ضرب رابع اور ضرب خامس میں جاری ہوگی اس لئے کہ ان کا کبریٰ کلیہ ہوتا ہے جو شکل اول کے کبریٰ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

قولہ[۳] اما بعکس الکبریٰ الخ ــــــ یعنی شکل ثالث کے انتاج کی تیسری دلیل عکس کبریٰ

ہے اور وہ یہ کہ شکل ثالث کے کبریٰ کا جب عکس کیا جائے تو شکل رابع ہوجائے گی پھر اس کی ترتیب کا عکس کرکے شکل اول بنائی جائے تو جو نتیجہ برآمد ہوگا عکس کرنے کے بعد بعینہٖ شکل ثالث کا نتیجہ ہوگا مثلاً کل انسان حیوان وکل انسان ناطق شکل ثالث ہے جس کا نتیجہ بعض الحیوان ناطق آتا ہے اس لئے کہ جب اس کے کبریٰ کا عکس کرکے یوں شکل رابع بنائی جائے کہ کل انسان حیوان وبعض الناطق انسان اور اس کی ترتیب کا عکس کرکے یوں شکل اول بنائی جائے بعض الناطق انسان وکل انسان حیوان تو اس کا نتیجہ بعض الناطق حیوان آئے گا اور جب اس کا عکس بعض الحیوان ناطق کیا جائے تو بعینہٖ شکل ثالث کا نتیجہ ہوگا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شکل ثالث کا نتیجہ بالکل صحیح ہے اور یہ دلیل صرف ضرب اول وضرب ثالث میں جاری ہوگی اس لئے کہ ان کا کبریٰ موجبہ ہوتا ہے جو عکس کے بعد شکل اول کا صغریٰ بنایا جاسکتا ہے اور ان کا صغریٰ کلیہ ہوتا ہے جو عکس کے بعد شکل اول کا کبریٰ بنایا جاسکتا ہے اور یہ دوسری ضربوں میں نہیں پایا جاتا اس لئے ان کے اندر یہ دلیل جاری نہیں ہوتی۔

وَفِی الرَّابِعِ اِیْجَابُهُمَا مَعَ کُلِّیَّةِ الصُّغْرٰی اَوِ اخْتِلَافُهُمَا مَعَ کُلِّیَّةِ اَحَدِهِمَا لِیُنْتِجَ الْمُوْجِبَةُ الْکُلِّیَّةُ مَعَ الْاَرْبَعِ وَالْجُزْئِیَّةُ مَعَ السَّالِبَةِ الْکُلِّیَّةِ وَالسَّالِبَتَانِ مَعَ الْمُوْجِبَةِ الْکُلِّیَّةِ وَکُلِّیَّتُهُمَا مَعَ الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِیَّةِ جُزْئِیَّةً مُوْجِبَةً اِنْ لَمْ یَکُنْ بِسَلْبٍ وَاِلَّا فَسَالِبَةٌ

ترجمہ:۔ اور شکل رابع میں کلیۃ صغریٰ کے ساتھ ایجاب مقدمتین کی شرط لگائی جاتی ہے یا کلیۃ احد المقدمتین کے ساتھ اختلاف مقدمتین کی شرط لگائی جاتی ہے تاکہ صغریٰ کے موجبہ کلیہ کبریٰ کے چاروں محصورات کے ساتھ اور صغریٰ کے موجبہ جزئیہ کبریٰ کے سالبہ کلیہ کے ساتھ اور صغریٰ کے سالبہ کلیہ وجزئیہ کبریٰ کے موجبہ کلیہ کے ساتھ اور صغریٰ کے سالبہ کلیہ کبریٰ کے موجبہ جزئیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ موجبہ جزئیہ دے اگر سلب نہ ہو ورنہ سالبہ جزئیہ دے۔

قولہ وفی الرابع۔ ای یشترط فی انتاج الشکل الرابع بحسب الکم والکیف احد الامرین اما ایجاب المقدمتین مع کلیۃ الصغریٰ واما اختلاف المقدمتین فی الکیف مع کلیۃ احدھما وذلک لانہ لولا احدھما لزم اما ان یکون المقدمتان سالبتین او موجبتین مع کون الصغریٰ

جزئية أو جزئيتين مختلفتين في الكيف وعلى التقادير الثلث يحصل الاختلاف وهو دليل العقم اما على الاول فلان الحق في قولنا لا شيء من الحجر بانسان ولا شيء من الناطق بحجر هو الايجاب ولو قلنا لا شيء من الفرس بحجر كان الحق السلب واما على الثاني فلان اذا قلنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان كان الحق الايجاب ولو قلنا كل فرس حيوان لكان الحق السلب واما على الثالث فلان الحق في قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الجسم ليس بحيوان هو الايجاب ولو قلنا بعض الحجر ليس بحيوان كان الحق السلب ثم ان المصنف لم يتعرض لبيان شرائط الشكل الرابع بحسب الجهة لقلة الاعتداد بهذا الشكل لكمال بعده عن الطبع ولم يتعرض ايضا لنتائج الاختلاطات الحاصلة من الموجهات في شيء من الاشكال الاربعة لطول الكلام فيها وتفصيلها موكول الى مطولات هذا الفن. قوله فينتج. الضروب المنتجة في هذا الشكل بحسب احد الشرطين السابقين ثمانية حاصلة من ضم الصغرى الموجبة الكلية مع الكبريات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية ومن ضم الصغريين السالبتين الكلية والجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية وضم كليهما اي الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية فالاولان من هذه الضروب وهما المؤلف من موجبتين كليتين والمؤلف من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والبواقي المشتملة على السلب تنتج سالبة جزئية في جميعها الا في ضرب واحد وهو المركب من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة كلية فانه ينتج سالبة كلية وفي عبارة المصنف تسامح حيث توهم ان ما سوى الاولين من هذه الضروب ينتج السلب الجزئي وليس كذلك كما عرفت ولو قدم لفظ موجبة على جزئية لكان اولى والتفصيل ههنا ان ضروب هذا الشكل ثمانية الاول من موجبتين كليتين والثاني من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والثالث من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة كلية لينتج سالبة كلية والرابع عكس ذلك والخامس من صغرى موجبة جزئية وصغرى سالبة كلية والسادس من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والسابع من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى والثامن من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى وهذه الضروب الخمسة الباقية تنتج سالبة جزئية فاحفظ هذا التفصيل فانه نافع فيما سيجيء

ترجمہ :- یعنی شکل رابع کے انتاج کی شرط کم وکیف کے اعتبار سے احد الامرین ہے آیا ایجاب مقدمتین مع کلیۃ صغریٰ ہے اور یا اختلاف مقدمتین فی الکیف مع کلیۃ احدا ہما ہے اور وہ اس لئے کہ اگر ان میں سے ایک بھی نہ ہو تو لازم آئے گا کہ آیا دونوں مقدمے سالبہ ہوں یا موجبہ صغریٰ کے جزئیہ ہونے کے ساتھ یا دونوں جزئیہ مختلف فی الکیف ہوں تینوں تقدیروں پر اختلاف پیدا ہوگا اور اختلاف

کا پیدا ہونا عدم انتاج کی دلیل ہے لیکن پہلی تقدیر پر اس لئے کہ ہمارے قول لاشی من الحجر بانسان ولاشی من الناطق بحجر میں حق ایجاب ہے اور کبریٰ کو بدل کر ہم یوں کہیں لاشی من الفرس بحجر تو حق سلب ہے اور لیکن دوسری تقدیر پر اس لئے کہ جب ہم بعض الحیوان انسان وکل ناطق حیوان کہیں تو حق ایجاب ہے اور اگر کبریٰ کو بدل کر یوں کہیں کل فرس حیوان تو حق سلب ہے اور لیکن تیسری تقدیر پر اس لئے کہ ہمارے قول بعض الحیوان انسان وبعض الجسم لیس بحیوان میں حق ایجاب ہے اور اگر کبریٰ کو بدل کر لیں کہیں بعض الحجر لیس بحیوان تو حق سلب ہے پھر مصنف نے جہت کے اعتبار سے شکل رابع کی شرطوں کو اس لئے بیان نہیں فرمایا کہ اس شکل کا اعتبار کم ہے چونکہ طبع سے وہ کافی دور ہے اور نیز مصنف نے اشکال اربعہ سے کسی کا بھی ان اختلاطات کے نتائج کو بیان نہیں فرمایا جو موجہات سے حاصل ہیں کیونکہ اس میں کلام طویل ہے اور اس کی تفصیل اس فن کے مطولات پر موقوف ہے۔ مذکورہ بالا دونوں شرطوں میں سے کسی ایک شرط کے اعتبار کرنے سے اس شکل میں آٹھ ضربیں منتج ہوں گی جو صغریٰ موجبہ کلیہ کا کبریٰ کے چاروں محصورات کے ساتھ اور صغریٰ موجبہ جزئیہ کا کبریٰ سالبہ کلیہ کے ساتھ اور صغریٰ سالبہ کلیہ وجزئیہ کا کبریٰ موجبہ کلیہ کے ساتھ اور صغریٰ سالبہ کلیہ کا کبریٰ موجبہ جزئیہ کے ساتھ ملنے سے حاصل ہیں۔ لہٰذا ان ضربوں میں سے پہلی دو ضربیں وہ ہیں جن میں سے ایک ضرب دو موجبہ کلیہ سے مرکب ہے اور دوسری ضرب صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ سے مرکب ہے دونوں ضربیں موجبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہیں۔ اور باقی وہ تمام ضربیں جو سلب پر مشتمل ہیں سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہیں مگر ایک ضرب وہ ہے جو صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہے سالبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے۔ اور مصنف کی عبارت میں تسامح ہے کیونکہ انھوں نے یہ وہم کیا ہے کہ پہلی دونوں ضربوں کے علاوہ باقی ضربیں سلب جزئی نتیجہ دیتی ہیں حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ پہچان چکے اور مصنف اگر لفظ موجبہ کو جزئیہ پر مقدم فرماتے تو اولیٰ ہوتا اور تفصیل یہاں پر یہ ہے کہ اس شکل کی ضربیں آٹھ ہیں پہلی ضرب وہ ہے جو دو موجبہ کلیہ سے مرکب ہے اور دوسری ضرب وہ ہے جو موجبہ کلیہ صغریٰ اور موجبہ جزئیہ کبریٰ سے مرکب ہے دونوں موجبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہیں اور تیسری ضرب وہ ہے جو صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہے جو سالبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے اور چوتھی ضرب تیسری ضرب کا برعکس ہے اور پانچویں ضرب وہ ہے جو صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہے اور چھٹی ضرب وہ ہے جو صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہے اور ساتویں ضرب وہ ہے جو موجبہ کلیہ صغریٰ اور سالبہ جزئیہ کبریٰ سے مرکب ہے اور آٹھویں ضرب وہ ہے جو سالبہ کلیہ صغریٰ اور موجبہ جزئیہ کبریٰ سے مرکب ہے اور اخیر کی یہ پانچوں ضربیں سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہیں تو آپ اس تفصیل کو محفوظ رکھئے اس لئے کہ یہ آنے والے امور میں نفع بخش ہے۔

تشریح: قولہ ای یشترط فی انتاج الخ ـــــ شکل اول کی طرح شکل رابع میں بھی سولہ [۱۶] ضربیں پیدا ہوتی ہیں بعض صحیح نتیجہ دیتی ہیں اور بعض غلط۔ اس لئے صحیح نتیجہ دینے کیلئے کم وکیف کے اعتبار سے دو شرطیں بیان کی جاتی ہیں کہ (۱) دونوں مقدمے موجبہ ہوں مع صغریٰ کلیہ ہو (۲) یا دونوں مقدمے ایجاب وسلب میں مختلف ہوں مع دونوں مقدموں میں سے ایک کلیہ ہو۔ اور یہ دونوں شرطیں احدالامرین کے طور پر ہیں یعنی انتاج کیلئے دونوں شرطوں میں سے کسی ایک کا علی سبیل البدلیۃ ہونا ضروری ہے کہ ان میں سے اگر ایک بھی نہ ہو تو نتیجوں کا مختلف ہونا لازم آئے گا اور نتیجوں کا مختلف ہونا عدم انتاج کی دلیل ہے کہ اگر پہلی شرط نہ ہو تو یہ لازم آئے گا کہ دونوں مقدمے سالبہ ہوں یا اگر دونوں مقدمے موجبہ ہوں تو صغریٰ کلیہ نہ ہو بلکہ جزئیہ ہو۔ اسی طرح اگر دوسری شرط نہ ہو تو لازم آئے گا کہ دونوں مقدمے اگرچہ ایجاب وسلب میں مختلف ہوں لیکن ان میں سے ایک بھی مقدمہ کلیہ نہ ہو بلکہ دونوں ہی جزئیہ ہوں، تینوں صورتوں میں نتیجوں کا مختلف ہونا لازم آئے گا۔ لیکن پہلی صورت میں اس لئے کہ مثلاً لاشیء من الحجر بانسان ولاشیء من الناطق بحجر شکل رابع ہے جس کے دونوں مقدمے سالبہ ہیں اور اس کا نتیجہ سالبہ یعنی لاشیء من الانسان بناطق آتا ہے لیکن یہ حق نہیں کیونکہ حق موجبہ ہے یعنی کل انسان ناطق۔ لیکن جب اس کے کبریٰ کو بدل کر یوں کہا جائے لاشیء من الحجر بانسان ولاشیء من الفرس بحجر (جو کہ یہ بھی شکل رابع ہے) تو نتیجہ سالبہ یعنی لاشیء من الانسان بفرس آئیگا اور یہ حق ہے۔ لیکن دوسری صورت میں اس لئے کہ بعض الحیوان انسان وکل ناطق حیوان شکل رابع ہے جس کے دونوں مقدمے موجبہ ہیں لیکن صغریٰ کلیہ نہیں بلکہ جزئیہ ہے اور اس کا نتیجہ موجبہ یعنی بعض الانسان ناطق آتا ہے اور یہ حق ہے لیکن جب اس کے کبریٰ کو بدل کر یوں کہا جائے بعض الحیوان انسان وکل فرس حیوان (جو کہ یہ بھی شکل رابع ہے) تو نتیجہ موجبہ یعنی بعض الانسان فرس آئے گا۔ اور یہ حق نہیں کیونکہ حق سالبہ یعنی بعض الانسان لیس بفرس ہے۔ اور تیسری صورت میں اس لئے کہ بعض الحیوان انسان وبعض الجسم لیس بحیوان شکل رابع ہے جس کے دونوں مقدمے ایجاب وسلب میں مختلف تو ہیں لیکن ان میں سے ایک بھی مقدمہ کلیہ نہیں اور اس کا نتیجہ سالبہ یعنی بعض الانسان لیس بجسم آتا ہے اور یہ حق نہیں اس لئے کہ حق موجبہ یعنی بعض الانسان جسم ہے لیکن جب اس کے کبریٰ کو بدل کر یوں کہا جائے بعض الحیوان انسان وبعض الحجر لیس بحیوان (جو کہ یہ بھی شکل رابع ہے) تو نتیجہ سالبہ یعنی بعض الانسان لیس بحجر آئے گا اور یہ حق ہے اور نتیجوں کا یہ اختلاف کہ کبھی موجبہ حق ہوتا ہے اور کبھی سالبہ اس امر کی دلیل ہے کہ شکل رابع کا انتاج صحیح نہیں اور اس کے انتاج کا صحیح نہ ہونا محض مذکورہ بالا دونوں شرطوں میں سے کسی ایک کے نہ رہنے کی وجہ سے ہے لہذا ان میں سے کسی ایک کا رہنا ضروری ہے۔

قولہ۳ ثم ان المصنف الخ ——— اس عبارت سے اس سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے کہ مصنف نے شکل رابع کی کم اور کیف کے اعتبار سے شرط بیان فرمایا لیکن جہت کے اعتبار سے کیوں نہیں؟ جواب یہ ہے کہ جہت کے اعتبار سے مصنف نے شکل رابع کی شرط اس لئے بیان نہیں فرمائی کہ مقام استدلال میں اس کا استعمال بہت ہی کم ہوتا ہے کیونکہ وہ بہ نسبت دیگر اشکال کے طبیعت انسانیہ سے کافی دور ہوتی ہے۔

قولہ۳ ولم یتعرض ایضا الخ ——— یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ مذکورہ بالا تینوں شکلوں میں مصنف نے جہت کے اعتبار سے شرط بیان فرمائی لیکن اس کے اعتبار سے نتیجوں کو کیوں نہیں بیان فرمایا؟ جواب یہ کہ جہت کے اعتبار سے نتیجوں کے بیان کرنے میں کلام طویل ہو جاتا ہے، جس کو مبتدی طلبہ قطعاً برداشت نہیں کر سکتے اور اس کی تفصیل بھی ایسی ہے کہ جو فن کی مطولات کی طرف رجوع کئے بغیر حاصل نہیں ہوتی اس لئے ان کو بیان نہ کرنا ہی مناسب سمجھا گیا۔

قولہ۳ الضروب المنتجۃ الخ ——— پہلے ہی بتایا گیا تھا کہ شکل رابع کی سولہ ضربیں ہیں جن میں سے بعض صحیح نتیجہ دیتی ہے اور بعض غلط۔ اس لئے صحیح نتیجہ دینے کیلئے دو شرطیں بدلیت کے طور پر بیان کی گئی تھیں کہ (۱) ۱ دونوں مقدمے موجبہ ہوں ۲ صغریٰ کلیہ ہو (۲) ۱ دونوں مقدمے ایجاب و سلب میں مختلف ہوں ۲ دونوں مقدموں میں سے کوئی ایک کلیہ ہو۔ لہٰذا مذکورہ بالا سولہ ضربوں کو دیکھا گیا تو صرف آٹھ ضربوں میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں اور باقی آٹھ ضربوں میں نہیں کیونکہ ان سولہ ضربوں میں سے صرف چار ضربوں میں دونوں مقدمے موجبہ ہوتے ہیں اور باقی بارہ ضربوں میں نہیں، اور جن چار ضربوں میں دونوں مقدمے موجبہ ہوتے ہیں ان میں سے صرف دو میں صغریٰ کلیہ ہوتا ہے لہٰذا پہلی شرط صرف دو ضربوں میں پائی جاتی ہے اور دوسری شرط چھ ضربوں میں، کیونکہ سولہ ضربوں میں سے آٹھ میں دونوں مقدمے ایجاب و سلب میں مختلف ہوتے ہیں اور باقی آٹھ میں نہیں، اور جن آٹھ میں مختلف ہوتے ہیں ان میں سے دو ضربوں میں دونوں مقدموں میں سے کوئی بھی کلیہ نہیں ہوتا۔ اس طرح دونوں شرطیں شکل رابع کی کل آٹھ ضربوں میں پائی جاتی ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ جس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے (۲) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ جس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے (۳) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ جس کا نتیجہ سالبہ کلیہ آتا ہے (۴) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ جس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے (۵) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ جس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے (۶) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ جس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے (۷) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ جس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے (۸) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ جس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے۔ اور

ترتیب میں پہلی ضرب چونکہ دو موجبہ کلیہ سے مرکب ہے اور دوسری ضرب ایک موجبہ کلیہ اور دوسرا موجبہ جزئیہ سے مرکب ہے اور ایجاب کلی باقی کمیات و کیفیات سے اشرف ہوا کرتا ہے اس لئے اس کو درجہ اولیٰ پر رکھا گیا۔ اور دوسری ضرب کو درجہ ثانیہ پر اس لئے کہ اس کے دونوں مقدمے موجبہ ہوتے ہیں اور تیسری ضرب کا ایک مقدمہ موجبہ ہوتا ہے اور دوسرا سالبہ، اور جس کے دونوں مقدمے موجبہ ہوں وہ اشرف ہوتا ہے اس سے جس کا صرف ایک مقدمہ موجبہ ہو۔ اور تیسری ضرب کو درجہ ثالثہ پر اس لئے رکھا گیا کہ اس کی ترتیب کے عکس کرنے سے شکل اول بن جاتی ہے۔ اور چوتھی ضرب کو درجہ رابعہ پر اس لئے رکھا گیا کہ اس کے دونوں مقدمے کلیہ ہوتے ہیں، اور پانچویں ضرب کا ایک مقدمہ کلیہ ہوتا ہے اور دوسرا جزئیہ، اور جس کے دونوں مقدمے کلیہ ہوں وہ اشرف ہوتا ہے اس سے جس کا صرف ایک مقدمہ کلیہ ہو۔ اور پانچویں ضرب کو درجہ خامسہ پر اس لئے رکھا گیا کہ اس کے دونوں مقدموں کے عکس کرنے سے شکل اول بن جاتی ہے۔ اور چھٹی ضرب کو درجہ سادسہ پر اس لئے رکھا گیا کہ وہ ایجاب کلی پر مشتمل ہوتی ہے برخلاف آٹھویں ضرب کہ وہ ایجاب کلی پر مشتمل نہیں اور ساتویں ضرب اگرچہ ایجاب کلی پر مشتمل ہوتی ہے لیکن شکل ثانی کی طرف رجوع نہیں کرتی برخلاف چھٹی ضرب کہ وہ رجوع کرتی ہے۔ اور ساتویں ضرب کو درجہ سابعہ پر اس لئے رکھا گیا کہ وہ ایجاب کلی پر مشتمل ہے اور آٹھویں ضرب ایجاب کلی پر مشتمل نہیں اس لئے اس کو درجہ ثامنہ پر رکھا گیا۔ ذیل میں شکل رابع کی ضروب منتجہ اور غیر منتجہ کا نقشہ دیا جاتا ہے تاکہ مبتدی طلبہ اس کو آسانی سے سمجھ سکیں۔

نقشہ شکل رابع

نمبر	صغریات	کبریات	ضروب منتجہ و غیر منتجہ	مراتب ضروب	وجہ انتاج و عدم انتاج	مثالیں	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	اول	دونوں مقدمہ موجبہ اور صغریٰ کلیہ ہیں	کل انسان حیوان وکل ناطق انسان	فبعض الحیوان ناطق
۲	,, ,,	موجبہ جزئیہ	,,	ثانی	,, ,, ,,	کل انسان حیوان وبعض الاسود انسان	فبعض الحیوان اسود
۳	,, ,,	سالبہ کلیہ	,,	رابع	اختلاف بحسب الکیف اور کلیۃ احدہما موجود ہیں	کل انسان حیوان ولا شئ من الفرس بانسان	فبعض الحیوان لیس بفرس
۴	,, ,,	سالبہ جزئیہ	,,	سابع		کل انسان حیوان وبعض الاسود لیس بانسان	فبعض الحیوان لیس باسود

نمبر	صغریات	کبریات	منتج وغیر منتج	مراتب ضروب	وجہ انتاج وعدم انتاج	مثالیں	نتیجے
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	-	کلیۃ صغریٰ موجود نہیں	-	-
۶	" "	موجبہ جزئیہ	"	-	" " "	-	-
۷	" "	سالبہ کلیہ	منتج	خامس	اختلاف بحسب الکیف اور کلیۃ احدٰہما موجود ہیں	بعض الانسان اسود و لاشئ من الحجر بانسان	فبعض الاسود لیس بحجر
۸	" "	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	-	کلیۃ احدٰہما موجود نہیں	-	-
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	ثالث	اختلاف بحسب الکیف اور کلیۃ احدٰہما موجود ہیں	لاشئ من الانسان بحمار وکل ناطق انسان	فلاشئ من الحمار بناطق
۱۰	" "	موجبہ جزئیہ	"	ثامن	" " "	لاشئ من الانسان بحجر وبعض الاسود انسان	فبعض الحجر لیس باسود
۱۱	" "	سالبہ کلیہ	غیر منتج	-	اختلاف بحسب الکیف موجود نہیں	-	-
۱۲	" "	سالبہ جزئیہ	"	-	" " "	-	-
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج	سادس	اختلاف بحسب الکیف اور کلیۃ احدٰہما موجود ہیں	بعض الحیوان لیس باسود وکل انسان حیوان	فبعض الاسود لیس بانسان
۱۴	" "	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	-	کلیۃ احدٰہما موجود نہیں	-	-
۱۵	" "	سالبہ کلیہ	"	-	اختلاف بحسب الکیف موجود نہیں	-	-
۱۶	" "	سالبہ جزئیہ	"	-	" " "	-	-

قولہ؁ حاصلۃ من ضم الصغریٰ الخ ـــــ یعنی متن لینتج الموجبۃ الکلیۃ الخ میں موجبہ کلیہ سے مراد صغریٰ موجبہ کلیہ اور مع الاربع سے مراد کبریٰ محصورات اربعہ ہیں پس تقدیر عبارت یوں ہے لینتج الصغریٰ الموجبۃ الکلیۃ مع الکبریات الاربع اور الجزئیۃ کا عطف الکلیۃ پر ہے اور مع السالبۃ الکلیۃ کا عطف مع الاربع پر ہے پس تقدیر عبارت یہ ہے لینتج الصغریٰ الموجبۃ الجزئیۃ مع الکبریٰ السالبۃ الکلیۃ، اور السالبتان کا عطف الموجبۃ الکلیۃ پر ہے اور مع الموجبۃ الکلیۃ کا عطف مع الاربع پر ہے پس تقدیر عبارت یہ ہے لینتج الصغریان السالبتان مع الکبریٰ الموجبۃ الکلیۃ، اور کلیتہما کا عطف الموجبۃ الکلیۃ پر ہے اور اس کی ضمیر مجرور کا مرجع السالبتان کا واحد السالبۃ ہے اور مع الموجبۃ الجزئیۃ کا عطف مع الاربع پر ہے پس تقدیر عبارت یہ ہے لینتج الصغریٰ السالبۃ الکلیۃ مع الکبریٰ الموجبۃ الجزئیۃ لہذا

پوری عبارت کا معنی یہ ہوا کہ صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ کے چاروں محصورات کے ساتھ نتیجہ موجبہ جزئیہ دے گا اسی طرح صغریٰ موجبہ جزئیہ، کبریٰ سالبہ کلیہ کے ساتھ نتیجہ موجبہ جزئیہ دے گا۔ اسی طرح صغریٰ سالبہ کلیہ ہو یا جزئیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ کے ساتھ نتیجہ موجبہ جزئیہ دے گا۔ اسی طرح صغریٰ سالبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ جزئیہ کے ساتھ نتیجہ موجبہ جزئیہ دے گا مگر یہ ان صورتوں میں ہے جبکہ دونوں مقدموں میں سے ایک بھی سالبہ نہ ہو ورنہ نتیجہ سالبہ جزئیہ دے گا۔

قولہ فی عبارۃ المصنف تسامح ـــــ یعنی مصنف کی عبارت میں تسامح ہے اس لئے کہ متن میں ان لم یکن بسلب شرط موخر ہے جس کی جزا جزئیۃ موجبۃ مقدم ہے اور اس شرط و جزا پر والا فسالبۃ کا عطف ہے جو اصل میں یہ ہے وان لم یکن بعدم سلب فسالبۃ، پس ان لم یکن بعدم سلب کا عطف ان لم یکن بسلب پر ہوا اور فسالبۃ کا موجبۃ پر۔ لہٰذا معنی یہ ہوا کہ اگر شکل رابع سلب پر مشتمل ہے تو نتیجہ سالبہ جزئیہ دے گا اور یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ تیسری ضرب سلب پر مشتمل ہے لیکن اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ نہیں بلکہ سالبہ کلیہ آتا ہے۔ لیکن ہاں اگر سالبۃ کا عطف موجبۃ پر نہیں جزئیۃ پر ہو تو صحیح ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہو گا کہ اگر شکل رابع سلب پر مشتمل ہے تو نتیجہ سالبہ دے گا خواہ وہ کلیہ ہو یا جزئیہ، لیکن یہ ظاہر عبارت کے خلاف ہے اس لئے کہ سالبہ کے مقابل موجبہ آتا ہے جزئیہ نہیں اور عطف سے مقابل ہی متصور ہوتا ہے۔ اس لئے اولیٰ یہ ہے کہ جزئیۃ موجبۃ کے بجائے موجبۃ جزئیۃ یعنی موجبہ کو جزئیہ سے پہلے بیان کیا جائے تاکہ اس پر سالبۃ کا عطف درست ہو جائے۔

بالخلف أو بعكس الترتيب ثم النتيجة أو بعكس المقدمتين أو بالرد إلى الثاني بعكس الصغرى أو الثالث بعكس الكبرى

ترجمہ: ـــ مذکورہ بالا ضربوں کے انتاج دلیل خلف سے ثابت ہیں یا عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ یا عکس مقدمتین سے ثابت ہیں یا عکس صغریٰ سے شکل ثانی کی طرف رد کر کے یا عکس کبریٰ سے شکل ثالث کی طرف رد کر کے ثابت ہیں۔

قولہ بالخلف۔ کہ ہو فی ہذا الشکل ان یؤخذ نقیض النتیجۃ ویضم الی احدی المقدمتین لینتج ما ینعکس الی ما ینافی المقدمۃ الاخری و ذالک یجری فی الضرب الاول والثانی والثالث والرابع

وَالخامس دون البوَاقی وقال المصنّفُ فی شرح الشمسیۃِ بجریان الخلفِ فی السادسِ وہذا سہوٌ۔ قولہ اوبعکس الترتیب۔ وذالک لانّہ اِنّما یجری حیث یکون الکبری موجبۃٌ والصغری کلیۃٌ والنتیجۃ مع ذالک قابلۃٌ للانعکاس کما فی الاوّلِ والثانی والثالثِ والثامن ایضاً ان انعکست السالبۃ الجزئیۃ کما اِذا کانت احدی الخاصیتین دون البواقی۔ قولہ اَوْبعکس المقدمتین۔ فیرجع الی الشکل الاوّلِ ولا یجری اِلّا حیث یکون الصغری موجبۃٌ والکبری سالبۃ کلیۃٌ لتنعکس الی الکلیۃ کما فی الرابع والخامس لاغیر۔ قولہ اوبالرد الی الثانی۔ ولایجری اِلّا حیث یکون المقدمتان مختلفتین فی الکیف والکبری کلیۃ والصغری قابلۃٌ للانعکاس کما فی الثالثِ والرابع والخامسِ والسادسِ اَیضاً اِن انعکست السالبۃ الجزئیۃ لاغیر۔ قولہ بعکس الکبری۔ ولا یجری اِلّا حیث یکون الصغری موجبۃٌ والکبری قابلۃٌ للانعکاس ویکون الصغری اَوْعکس الکبری کلیۃٌ وہذا الاخیرُ لازمٌ للاوّلین فی ہذا الشکل فتدبر وذالک کما فی الاوّلِ وَالثانی والرابعِ والخامسِ والسابعِ ایضاً اِن انعکس السلب الجزئی دونَ البواقی۔

ترجمہ :۔ دلیل خلف کا طریقہ اس شکل میں یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض کو لے کر قیاس کے دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کے ساتھ ملائی جائے تو وہ ایک ایسا نتیجہ دے گا کہ (اگر) اس کا عکس کیا جائے تو دوسرے مقدمہ کے منافی ہوگا اور یہ دلیل ضرب اول وضرب ثانی وضرب ثالث وضرب رابع وضرب خامس میں جاری ہوتی ہے باقی ضربوں میں نہیں اور مصنف نے رسالہ شمسیہ کی شرح (سعدیہ) کے اندر ضرب سادس میں (بھی) دلیل خلف کو جاری کرنے کا قول کیا ہے حالانکہ ان کا یہ سہو ہے۔ اور یہ دلیل صرف اس ضرب میں جاری ہوتی ہے جس کا کبریٰ موجبہ اور صغریٰ کلیہ ہو اور اس کے ساتھ نتیجہ عکس کے قابل بھی ہو جیسے کہ ضرب اول وضرب ثانی وضرب ثالث میں ہے اور ضرب ثامن میں بھی ہے اگر سالبہ جزئیہ کا عکس ہو مثلاً جب کہ وہ خاصتین میں سے کوئی ایک ہو باقی دوسرے نہیں۔ عکس مقدمتین سے قیاس شکل اول کی طرف لوٹ جائے گا اور یہ دلیل اس ضرب میں جاری ہوتی ہے جس کا صغریٰ موجبہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو تاکہ وہ کلیہ کی طرف منعکس ہو جائے جیسے کہ ضرب رابع وضرب خامس میں ہے ان کے علاوہ میں نہیں۔ یہ دلیل صرف اس ضرب میں جاری ہوتی ہے جس کے دونوں مقدمے کیف میں مختلف اور کبریٰ کلیہ ہو اور صغریٰ عکس کے قابل ہو جیسے ضرب ثالث وضرب رابع وضرب خامس میں ہے اور ضرب سادس میں بھی ہے اگر سالبہ جزئیہ کا عکس ہو ان کے علاوہ میں نہیں۔ اور دلیل عکس کبریٰ صرف اس ضرب میں جاری ہوتی ہے جس کا صغریٰ موجبہ اور کبریٰ عکس کے قابل ہو اور صغریٰ یا عکس کبریٰ کلیہ ہو اور یہ آخری دلیل اس شکل کی پہلی دونوں ضربوں کو لازم ہے تو آپ غور کیجئے اور وہ اسیطرح

ضرب اول و ضرب ثانی و ضرب رابع و ضرب خامس اور ضرب سابع میں بھی جاری ہوتی ہے اگر سلب جزئی کا عکس ہو، باقی ضربوں میں نہیں۔

تشریح: قولہ وہو فی ہذا الشکل الخ ــــ یعنی مذکورہ بالا آٹھوں ضربوں کے انتاج کی پانچ دلیلیں ہیں (۱) دلیل خلف (۲) دلیل عکس ترتیب (۳) دلیل عکس مقدمتین (۴) دلیل عکس صغریٰ (۵) دلیل عکس کبریٰ۔ دلیل خلف یہاں پر یہ ہے کہ اگر نتیجہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض صادق آئے گی اور اگر نقیض بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ لہذا جب نقیض صادق آئے گی تو اس کو شکل اول کا کوئی ایک مقدمہ بنایا جائے اور اصل قیاس کے کسی بھی ایک مقدمہ کو اس کا دوسرا مقدمہ بنایا جائے تو جو نتیجہ برآمد ہوگا اس کے عکس کرنے سے اصل قیاس کے دوسرے مقدمہ کے منافی ہوگا مثلاً کل انسان حیوان وکل ناطق انسان شکل رابع ہے جس کا نتیجہ بعض الحیوان ناطق آتا ہے جو کہ صادق ہے اس لئے کہ اگر یہ صادق نہ آئے تو اس کی نقیض لاشیٔ من الحیوان بناطق صادق آئے گی اور اگر یہ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے لہذا جب اس نقیض کو شکل اول کا کبریٰ اور شکل رابع کے صغریٰ کو اس کا صغریٰ بنا کر یوں کہا جائے کل انسان حیوان ولاشیٔ من الحیوان بناطق تو نتیجہ لاشیٔ من الانسان بناطق آئے گا اور جب اس کا عکس یعنی لاشیٔ من الناطق بانسان کیا جائے تو شکل رابع کے کبریٰ یعنی کل ناطق انسان کے منافی ہوگا اور شکل رابع چونکہ اصل قیاس ہے اور اصل قیاس کا ہر ہر جزء مفروض الصدق ہوا کرتا ہے اس لئے اس نتیجہ کا عکس ہی کاذب ہوا اور عکس کا کاذب ہونا چونکہ اصل قضیہ کے کاذب ہونے کو لازم ہے اس لئے نتیجہ ہی کاذب ہے اور نتیجہ کا کاذب ہونا تین وجہوں میں سے کسی ایک سے ہوتا ہے آیا اس وجہ سے کہ (۱) صغریٰ کاذب ہے (۲) یا کبریٰ کاذب ہے (۳) یا شرائط انتاج مفقود ہیں۔ اور کبریٰ یہاں کاذب نہیں صادق ہے اس لئے کہ وہ اصل قیاس کا کبریٰ ہے اور اصل قیاس کا ہر ہر جزء صادق ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے انتاج کی شرائط بھی پائی جاتی ہیں کیونکہ صغریٰ موجبہ ہے اور کبریٰ کلیہ۔ لہذا صغریٰ ہی کاذب ہوا، اور صغریٰ اصل قیاس کے نتیجہ کی نقیض ہے لہذا نتیجہ صادق ہوا۔ خیال رہے کہ شکل اول کے نتیجہ کے عکس لاشیٔ من الناطق بانسان کو شکل رابع کے کبریٰ کل ناطق انسان کے منافی کہا گیا، نقیض اس لئے نہیں کہ نقیض ہونے کیلئے کیف میں مخالفت کے ساتھ کم میں بھی مخالفت ضروری ہے اور یہاں پر صرف کیف میں مخالفت ہے کم میں نہیں کیونکہ دونوں ہی مقدمہ کلیہ ہیں حالانکہ نقیضین میں سے ایک کلیہ ہوتا ہے اور دوسرا جزئیہ۔ اور منافی ہونے کیلئے یہ ضروری نہیں، بلکہ عام ہے خواہ صرف کیف میں مخالفت ہو یا کیف کے ساتھ کم میں بھی۔ پس منافی عام ہوا اور نقیض خاص۔ اور یہی مراد وہاں بھی ہے جو شکل ثانی اور شکل ثالث میں دلیل خلف کے بیان میں کہا گیا تھا کہ نتیجہ اصل قیاس کے صغریٰ یا کبریٰ کے

منافی ہے۔

قولہ[1] وذالک یجری فی الضرب الاول الخ ــــــ یعنی دلیل خلف صرف ضرب اول اور ضرب ثانی اور ضرب ثالث اور ضرب رابع اور ضرب خامس میں جاری ہوتی ہے باقی تین ضربوں (ضرب سادس اور ضرب سابع اور ضرب ثامن) میں نہیں، اس لئے کہ ان کے صغریٰ یا کبریٰ کے منافی شکل اول کے نتیجہ کا عکس نہیں ہوتا۔ لیکن ضرب سادس کے اس لئے کہ اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے جس کی نقیض موجبہ کلیہ آتی ہے اور جب اس نقیض کو شکل اول کا صغریٰ اور اصل قیاس کے کبریٰ کو اس کا کبریٰ بنایا جائے تو اس کے نتیجہ کا عکس اصل قیاس کے صغریٰ کے منافی نہیں ہوتا مثلاً بعض الحیوان لیس باسود وکل الانسان حیوان ضرب سادس ہے جس کا نتیجہ بعض الاسود لیس بالانسان آتا ہے اور اس نتیجہ کی نقیض کل اسود انسان آتی ہے اور اس کو جب شکل اول کا صغریٰ اور اصل قیاس کے کبریٰ کو اس کا کبریٰ بنا کر یوں کہا جائے کل اسود انسان و کل انسان حیوان تو اس کا نتیجہ کل انسان حیوان آتا ہے اور اس کا عکس بعض الحیوان انسان اصل قیاس کے صغریٰ یعنی بعض الحیوان لیس باسود کے منافی نہیں ہوتا کیونکہ جائز ہے ایجاب بعض افراد کے اعتبار سے ہو اور سلب دوسرے بعض افراد کے اعتبار سے۔ لیکن ضرب سابع کے اس لئے کہ مثلاً کل الانسان حیوان و بعض الاسود لیس بالانسان ضرب سابع ہے جس کا نتیجہ بعض الحیوان لیس باسود آتا ہے اور اس نتیجہ کی نقیض کل حیوان اسود آتی ہے اور اس نقیض کو جب شکل اول کا کبریٰ اور اصل قیاس کے صغریٰ کو اس کا صغریٰ بنا کر یوں کہا جائے کل انسان حیوان و کل حیوان اسود تو اس کا نتیجہ کل انسان اسود آئے گا لیکن اس کا عکس بعض الاسود انسان اصل قیاس کے کبریٰ یعنی بعض الاسود لیس بالانسان کے منافی نہیں ہوتا کیونکہ جائز ہے ایجاب بعض افراد کے اعتبار سے ہو اور سلب دوسرے بعض افراد کے اعتبار سے۔ اور یہی حال ضرب ثامن کا ہے۔ اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ مصنف نے جو شمسیہ کی شرح میں ضرب سادس کے اندر دلیل خلف کے جاری ہونے کا قول کیا ہے وہ بر بنا ء سہو ہے۔

قولہ[2] وذالک انما یجری الخ ــــــ یعنی شکل رابع کے انتاج کی یہ دوسری دلیل عکس ترتیب ہے اور وہ یہ ہے کہ جب شکل رابع کی ترتیب کا عکس کیا جائے یعنی صغریٰ کو اٹھا کر کبریٰ کی جگہ اور کبریٰ کو اٹھا کر صغریٰ کی جگہ رکھا جائے تو شکل اول ہو جائے گی اور اس کے نتیجہ کا عکس کیا جائے تو بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہوگا مثلاً کل انسان حیوان و کل ناطق انسان شکل رابع ہے جس کا نتیجہ بعض الحیوان ناطق آتا ہے اس لئے کہ جب اس کی ترتیب کا عکس کیا جائے یعنی کل ناطق انسان و کل انسان حیوان تو شکل اول ہوگی جس کا نتیجہ کل ناطق حیوان آتا ہے اور جب اس کا عکس یعنی بعض الحیوان ناطق کیا جائے تو بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہوتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شکل رابع کا نتیجہ بالکل صحیح ہے۔ اور یہ دلیل

صرف ضرب اول اور ضرب ثانی اور ضرب ثالث میں جاری ہوتی ہے اس لئے کہ ان کا کبریٰ موجبہ اور صغریٰ کلیہ ہوتا ہے اور ان کا نتیجہ عکس کے قابل بھی ہے اور یہ دلیل ضرب ثامن میں بھی جاری ہوگی جبکہ سالبہ جزئیہ کا عکس ہو اور اس کا عکس اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ مشروطہ خاصہ یا عرفیہ خاصہ ہو۔ اس کے علاوہ ضرب رابع اور ضرب خامس اور ضرب سادس اور ضرب سابع میں یہ دلیل جاری نہیں ہوگی کیونکہ ضرب رابع اور ضرب سابع کا کبریٰ سالبہ ہوتا ہے جو عکس کے بعد شکل اول کے صغریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ شکل اول کا صغریٰ موجبہ ہوتا ہے۔ اور ضرب خامس میں کبریٰ کے سالبہ ہونے کے ساتھ صغریٰ جزئیہ ہوتا ہے جو عکس کے بعد شکل اول کے کبریٰ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ شکل اول کا کبریٰ کلیہ ہوتا ہے، اور یہی حال ضرب سادس کا ہے کہ اس کا صغریٰ بھی جزئیہ ہوتا ہے جو عکس کے بعد شکل اول کے کبریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اسے اور آنے والی باقی دلائل کو شارح نے یہاں بطور تفصیل اس لئے بیان نہیں کیا کہ یہ آسان ہیں جو بیان کا محتاج نہیں اور یہ پہلے گذر بھی چکی ہیں برخلاف دلیل خلف کہ اگرچہ یہ بھی پہلے گذر چکی ہے لیکن یہ ہر جگہ چونکہ الگ الگ نوعیتوں کے ساتھ آتی ہے اس لئے اس کو تفصیلی طور پر بیان کیا گیا۔

قولہ فیرجع الی الشکل الخ ــــــ یعنی شکل رابع کے انتاج کی یہ تیسری دلیل عکس مقدمتین ہے اور وہ یہ ہے کہ صغریٰ وکبریٰ دونوں کا عکس کرکے صغریٰ کو صغریٰ کی جگہ اور کبریٰ کو کبریٰ کی جگہ پر باقی رکھ کر شکل اول ترتیب دی جائے اور اس سے جو نتیجہ برآمد ہوگا وہ بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہوگا مثلاً کل انسان حیوان ولاشئ من الحجر بانسان شکل رابع ہے جس کا نتیجہ لیس بعض الحیوان بحجر آتا ہے اس لئے کہ جب اس کے صغریٰ وکبریٰ کا عکس کیا جائے تو شکل اول ہوگا یعنی بعض الحیوان انسان ولاشئ من الانسان بحجر اور اس کا نتیجہ لیس بعض الحیوان بحجر بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شکل رابع کا نتیجہ بالکل صحیح ہے۔ اور یہ دلیل صرف ضرب رابع اور ضرب خامس میں جاری ہوگی کیونکہ ان کا صغریٰ موجبہ ہوتا ہے جو عکس کے بعد شکل اول کے صغریٰ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ان کا کبریٰ سالبہ کلیہ ہوتا ہے جو عکس کے بعد شکل اول کے کبریٰ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور باقی چھ ضربوں (ضرب اول، ضرب ثانی، ضرب ثالث، ضرب سادس، ضرب سابع، ضرب ثامن) میں یہ صلاحیت نہیں، اس لئے کہ ضرب سابع کے علاوہ سب کا کبریٰ موجبہ ہوتا ہے بعض کا کلیہ اور بعض کا جزئیہ۔ اور عکس کی بحث میں گذر چکا ہے کہ موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس جزئیہ آتا ہے لہذا وہ ضروب شکل اول کے کبریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھ سکیں گی کہ اس کا کبریٰ کلیہ ہوتا ہے۔ نیز ضرب ثالث اور ضرب سادس اور ضرب ثامن کا صغریٰ سالبہ ہوتا ہے جو شکل اول کے صغریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ضرب سابع کا کبریٰ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے جس کا عکس ہی نہیں آتا اور اگر آ بھی جائے تو شکل اول کے کبریٰ نہیں بن سکتا کیونکہ

اس کا کبریٰ کلیہ ہوتا ہے اور یہ جزئیہ ہے۔

بیانہ اوبالرد ـــــــ شکل رابع کے انتاج کی یہ چوتھی دلیل دلیل عکس صغریٰ ہے اور وہ یہ ہے کہ شکل رابع کے صغریٰ کا اگر عکس کیا جائے تو شکل ثانی ہوگی اور اس سے جو نتیجہ برآمد ہوگا وہ بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہوگا مثلاً لاشیء من الانسان بحجر وکل ناطق انسان شکل رابع ہے جس کا نتیجہ لاشیء من الحجر بناطق آتا ہے اس لئے کہ صغریٰ کا اگر عکس کیا جائے تو شکل ثانی ہوتی ہے یعنی لاشیء من الحجر بانسان وکل ناطق انسان اور اس کا نتیجہ لاشیء من الحجر بناطق آتا ہے جو بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شکل رابع کا نتیجہ بالکل صحیح ہے۔ اور یہ دلیل صرف ضرب ثالث اور ضرب رابع اور ضرب خامس میں جاری ہوگی اس لئے کہ ان کے دونوں مقدمے ایجاب وسلب میں مختلف ہوتے ہیں اور ان کا کبریٰ کلیہ ہوتا ہے اور صغریٰ بھی ایسا ہے جو عکس کو قبول کرتا ہے۔ اور یہ دلیل ضرب سادس میں بھی جاری ہوگی جبکہ سالبہ جزئیہ کا عکس ہو کیونکہ اس کا صغریٰ سالبہ جزئیہ ہوا کرتا ہے اور باقی چار ضربوں (ضرب اول، ضرب ثانی، ضرب سابع، ضرب ثامن) میں یہ دلیل جاری نہیں ہوگی اس لئے کہ ضرب اول اور ضرب ثانی میں دونوں مقدمے موجبہ ہوتے ہیں حالانکہ شکل ثانی میں ایجاب وسلب کا اختلاف ضروری ہے نیز ضرب ثانی میں کبریٰ جزئیہ ہوتا ہے اور شکل ثانی میں کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔ اور ضرب سابع اور ضرب ثامن میں اگرچہ ایجاب وسلب کا اختلاف ہوتا ہے لیکن ان کا کبریٰ کلیہ نہیں بلکہ جزئیہ ہوتا ہے۔

بیانہ بعکس الکبریٰ ـــــــ شکل رابع کے انتاج کی یہ پانچویں دلیل دلیل عکس کبریٰ ہے اور وہ یہ ہے کہ شکل رابع کے کبریٰ کا اگر عکس کیا جائے تو شکل ثالث ہوگی اور اس سے جو نتیجہ برآمد ہوگا وہ بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہوگا مثلاً کل انسان حیوان وکل ناطق انسان شکل رابع ہے جس کا نتیجہ بعض الحیوان ناطق آتا ہے اس لئے کہ جب اس کے کبریٰ کا عکس کیا جائے تو شکل ثالث ہوتی ہے یعنی کل انسان حیوان وبعض الانسان ناطق اور اس کا نتیجہ بعض الحیوان ناطق بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہوتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شکل رابع کا نتیجہ بالکل صحیح ہے۔ اور یہ دلیل ضرب اول اور ضرب ثانی اور ضرب رابع اور ضرب خامس میں جاری ہوگی اس لئے کہ ان کا صغریٰ موجبہ ہوتا ہے جسے شکل ثالث کا صغریٰ بنایا جاسکتا ہے اور ان کا کبریٰ بھی ایسا ہے جو عکس کو قبول کرتا ہے اور ان کے صغریٰ یا کبریٰ کا عکس کلیہ ہوتا ہے جو کہ شکل ثالث کے احد المقدمتین میں ضروری ہے۔ اور یہ دلیل ضرب سابع میں بھی جاری ہوگی جبکہ سالبہ جزئیہ کا عکس ہو کہ اس کا کبریٰ سالبہ جزئیہ ہوا کرتا ہے اور صغریٰ موجبہ کلیہ۔ اور باقی تین ضربوں (ضرب ثالث اور ضرب سادس اور ضرب ثامن) میں یہ دلیل

جاری نہیں ہوگی کیونکہ ان تینوں کا صغریٰ سالبہ ہوتا ہے جوکہ شکل ثالث کے صغریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ ان کا صغریٰ موجبہ ہوتا ہے اور نیز ضرب سادس کا کبریٰ موجبہ کلیہ ہوتا ہے جو عکس کے بعد موجبہ جزئیہ ہو جاتا ہے لہٰذا اس صورت میں دونوں مقدموں میں سے ایک بھی کلیہ نہ ہوگا حالانکہ شکل ثالث کیلئے کم سے کم ایک مقدمہ کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔

قولہٗ وہٰذا الاخیر لازم الخ ـــــ یہ دلیل اخیر (عکس کبریٰ) شکل رابع کی ضرب اول اور ضرب ثانی کو لازم ہے یعنی ہمیشہ ان میں جاری ہوتی ہے بر خلاف ضرب رابع اور ضرب خامس اور ضرب سابع کہ کبھی ان میں یہ دلیل جاری ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔ کیونکہ ان کا کبریٰ سالبہ ہوتا ہے اور جائز ہے ان کا کبریٰ ان قسموں میں سے ہو جن کا عکس نہیں آتا۔ سوال:۔ ضرب اول اور ضرب ثانی میں بھی یہ دلیل ہمیشہ جاری نہیں ہوتی کیونکہ ان کا کبریٰ اگرچہ موجبہ ہوتا ہے لیکن ہو سکتا ہے وہ قضیہ ممکنہ ہو جس کا عکس جائز نہیں ہوتا۔ جواب:۔ کبریٰ کا قضیہ ممکنہ ہونا جائز نہیں جیسا کہ وہ شیخ کا مسلک ہے کیونکہ ان کے مسلک پر کبریٰ فعلیہ ہوا کرتا ہے۔ ہٰذا ما اشار الیہ الشارح بلفظ فتدبر۔

وَضَابِطَةُ شَرَائِطِ الْاَرْبَعَةِ اَنَّهٗ لَابُدَّ لَهَا اِمَّا مِنْ عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّةِ الْاَوْسَطِ مَعَ مُلَاقَاتِهٖ لِلْاَصْغَرِ بِالْفِعْلِ اَوْ حَمْلِهٖ عَلَى الْاَكْبَرِ

ترجمہ:۔ اشکال اربعہ کی شرائط کا ضابطہ یہ ہے کہ ان کیلئے آیا حد اوسط کی موضوعیت کا عام ہونا ضروری ہے حد اوسط کی اصغر سے ملاقات بالفعل کے ساتھ یا حد اوسط کے اکبر پر حمل کے ساتھ۔

قولہ وضابطۃ شرائط الاربعۃ۔ ای الامر الذی اذا رعیتہ فی کل قیاس اقترانی حملی کان منتجا و مشتملا علی الشرائط السابقۃ جزما۔ قولہ انہ لابد۔ ای لابد فی انتاج القیاس من احد الامرین علی سبیل منع الخلو۔ قولہ من عموم موضوعیۃ الاوسط۔ ای کلیۃ قضیۃ موضوعہا الاوسط کالکبریٰ فی الشکل الاول وکاحدی المقدمتین فی الشکل الثالث وکالصغریٰ فی الضرب الاول و الثانی والثالث والرابع والسابع والثامن من الشکل الرابع۔

ترجمہ:۔ یعنی وہ امر جب آپ ہر قیاس حملی میں اس کی رعایت کریں تو وہ قیاس منتج اور شرائط

سالبقہ پر لامحالہ مشتمل ہوگا۔ یعنی قیاس کے انتاج میں دو امروں میں سے کسی ایک کا منع خلو کے طور پر ہونا ضروری ہے۔ یعنی وہ قضیہ کلیہ جس کا موضوع حد اوسط ہو جیسے کبریٰ شکل اول میں ہے اور جیسے شکل ثالث میں دو مقدموں میں سے ایک اور جیسے شکل رابع کی ضرب اول اور ضرب ثانی وضرب ثالث وضرب رابع وضرب سابع وضرب ثامن میں۔

تشریح:۔ قولہ اے الامر الذی الخ ـــــ یعنی ضابطہ ضبط سے مشتق ہے اور ضبط کے معنی لغت میں حفظ و نگہبانی کرنے کے ہیں لہذا ضابطہ کا معنی لغت میں حفظ و نگہبانی کرنے والے کے ہیں اور اصطلاح میں ضابطہ وہ حکم کلی ہے جو اپنے موضوع کی جزئیات پر منطبق ہو اور ان کے احکام کی حفاظت و نگہبانی کرے اور یہاں حکم کلی سے مراد وہ قاعدہ ہے جس کا قیاس حملی میں اگر لحاظ کیا جائے تو قیاس منتج اور شرائط سالبقہ پر مشتمل ہوگا۔

قولہ اے لابد فی انتاج ـــــ یعنی قیاس حملی کے انتاج کیلئے ضروری ہے کہ دو امروں میں سے ایک علیٰ سبیل منع خلو پایا جائے کہ اگر ان میں سے ایک امر بھی مفقود ہو تو قیاس منتج نہ ہوگا ہاں البتہ دونوں ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں اور وہ دونوں یہ ہیں (۱) عموم موضوعیۃ اوسط (۲) عموم موضوعیۃ اکبر۔ امر اول سے شکل اول اور شکل ثالث کی تمام ضربوں کے انتاج کی شرائط کی طرف کم اور کیف اور جہت تینوں اعتبار سے اشارہ ہے اور شکل رابع کی چھ ضربوں کی طرف کم اور کیف دو اعتبار سے اشارہ ہے۔ اور امر ثانی سے شکل ثانی کی تمام ضربوں کے انتاج کی شرطوں کی طرف کم اور کیف اور جہت تینوں اعتبار سے اشارہ ہے اور شکل رابع کی چار ضربوں کے انتاج کی شرائط کی طرف کم اور کیف دو اعتبار سے اشارہ ہے۔ لیکن امر اول سے اس لئے کہ عموم موضوعیۃ الاوسط کے قول سے شکل اول کے کبریٰ اور شکل ثالث کے دونوں مقدموں میں سے کسی ایک مقدمہ اور شکل رابع کی چھ ضربوں کے صغریٰ کے کلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہے اور مع ملاقاتہ بالفعل سے شکل اول اور شکل ثانی کے صغریٰ کے موجبہ اور فعلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہے اور شکل رابع کی ضرب اول اور ضرب ثانی اور ضرب رابع اور ضرب سابع کے صغریٰ کے موجبہ ہونے کی طرف استقلالاً اشارہ ہے اور فعلیہ ہونے کی طرف تبعاً اشارہ ہے۔ حملہ علی الاکبر سے شکل رابع کی ضرب اول اور ضرب ثانی اور ضرب ثالث اور ضرب ثامن کے کبریٰ کے موجبہ ہونے کی طرف اشارہ ہے لیکن عموم موضوعیۃ الاوسط کے قول سے اس لئے کہ اس میں عموم کے معنی شمول کے ہیں اور موضوعیۃ میں یاء مصدری ہے جس کا معنی ہونا ہے اور موضوع ہونا اوسط کی صفت ہے لہذا موضوعیۃ کی اضافت اوسط کی طرف اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے ہے جس طرح جامع مسجد میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے لہذا اصل عبارت یہ ہے شمول الاوسط

الکائن موضوع القضیۃ بجمیع افرادہ یعنی وہ اوسط جو کہ قضیہ کا موضوع ہے اس کے تمام افراد کو شامل ہونا۔ مطلب یہ ہے کہ اوسط اگر موضوع ہو تو اس کے کل افراد محکوم علیہ ہوں گے اور اوسط کے کل افراد کے محکوم علیہ ہونے کی صورت یہی ہے کہ جس مقدمہ میں اوسط موضوع ہو وہ مقدمہ قضیہ کلیہ ہو خواہ وہ صغریٰ ہو یا کلیہ، لیکن اوسط اگر دونوں مقدموں میں موضوع ہو تو اس وقت صرف ایک مقدمہ کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔ اور شکل اول کے کبریٰ میں چونکہ حد اوسط موضوع ہوا کرتا ہے لہٰذا اس سے شکل اول کے کبریٰ کے کلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح شکل ثالث کے صغریٰ و کبریٰ دونوں میں حد اوسط موضوع ہوا کرتا ہے لہٰذا اس سے شکل ثالث کے دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کے کلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہے اسی طرح شکل رابع کی ضرب اول اور ضرب ثانی اور ضرب ثالث اور ضرب رابع اور ضرب سابع اور ضرب ثامن کے صغریٰ کا موضوع حد اوسط ہوا کرتا ہے اس لئے اس سے ان چھوٹوں ضربوں کے کلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہے اور شکل رابع کی ضرب خامس اور ضرب سادس کے صغریٰ کا موضوع بھی حد اوسط ہوتا ہے لیکن اس کا صغریٰ کلیہ نہیں بلکہ جزئیہ ہوتا ہے کیونکہ کلیہ ان کا کبریٰ ہوتا ہے اس لئے ان دونوں کی طرف اشارہ نہیں ہے لیکن مع ملاقاتہ الاصغر بالفعل سے صغریٰ کے موجبہ اور فعلیہ ہونے کی طرف اس لئے اشارہ ہے کہ مع اسم ظرف ہے جس کا تعلق عموم سے ہے اور ملاقاتہ کی ضمیر مجرور کا مرجع اوسط ہے اور بالفعل ظرف مستقر ہے جس کا متعلق الملتبسۃ ہے اصل عبارت یہ ہے مع ملاقاۃ الاوسط للاصغر الملتبسۃ بفعلیۃ الحکم یعنی اوسط کی ملاقات اصغر سے ایسی ہو جو حکم کی فعلیت کے ساتھ ملتبس ہے اور اس طرح اوسط کی ملاقات اصغر سے کبھی یوں ہوتی ہے کہ اصغر پر اوسط کا حمل ایجاباً بالفعل ہے اور کبھی یوں کہ اوسط پر اصغر کا حمل ایجاباً بالفعل ہے اور شکل اول کے صغریٰ میں چونکہ اصغر پر اوسط کا حمل ایجاباً بالفعل ہوتا ہے اس لئے مع ملاقاتہ للاصغر بالفعل سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ شکل اول کا صغریٰ موجبہ اور بالفعل ہو، اور شکل ثالث کی تمام ضربوں اور شکل رابع کی ضرب اول اور ضرب ثانی اور ضرب رابع اور ضرب سابع کے صغریٰ میں اوسط پر اصغر کا حمل ایجاباً بالفعل ہوتا ہے لہٰذا اس سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ شکل ثالث کی تمام ضربوں اور شکل رابع کی چار ضربوں کا صغریٰ موجبہ اور بالفعل ہو۔ لیکن حملہ علی الاکبر سے شکل رابع کے کبریٰ کے موجبہ ہونے کی طرف اس لئے اشارہ ہے کہ اس کا عطف ملاقاتہ للاصغر بالفعل پر ہے اس لئے حملہ کی ضمیر مجرور کا مرجع اوسط ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اوسط کا حمل اکبر پر ہو اور حمل ایجاب کو کہا جاتا ہے لہٰذا شکل رابع کی ضرب اول اور ضرب ثانی اور ضرب ثالث اور ضرب ثامن کے کبریٰ میں چونکہ اوسط کا حمل اکبر پر ہوتا ہے اس لئے حملہ علی الاکبر سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ شکل رابع کے ان چاروں ضربوں میں کبریٰ موجبہ ہو، لیکن

امر ثانی سے اس لئے کہ عموم موضوعیۃ الاکبر کے قول سے شکل ثانی کی تمام ضربوں کے کبریٰ اور شکل رابع کی ضرب ثالث اور ضرب رابع اور ضرب خامس اور ضرب سادس کے کبریٰ کے کلیہ ہونیکی طرف اشارہ ہے اور مع الاختلاف کے قول سے ان کے دونوں مقدموں کے ایجاب و سلب میں مختلف ہونے کی طرف اشارہ ہے اور مع منافاۃ الخ سے شکل ثانی کی جہت کی طرف اشارہ ہے لیکن عموم... موضوعیۃ الاکبر سے اس لئے کہ اس کا معنی بھی امر اول کی طرح ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ اکبر جو کہ قضیہ کا موضوع ہے اس کے تمام افراد کو شامل ہونا، مطلب یہ کہ اکبر اگر موضوع ہو تو اس کے کل افراد محکوم علیہ ہوں گے اور اکبر کے کل افراد کے محکوم علیہ ہونے کی صورت یہی ہے کہ جس مقدمہ میں اکبر موضوع ہو وہ مقدمہ قضیہ کلیہ ہو اور شکل ثانی کے کبریٰ میں چونکہ اکبر موضوع ہوتا ہے لہذا اس سے شکل ثانی کے کبریٰ کے کلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح شکل رابع کی ضرب ثالث اور ضرب رابع اور ضرب خامس اور ضرب سادس کے کبریٰ میں اکبر موضوع ہوتا ہے لہذا اس سے شکل رابع کی ان چار ضربوں کے کبریٰ کے کلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہے اور شکل رابع کی باقی چار ضربوں کے کبریٰ میں بھی اکبر اگرچہ موضوع ہوتا ہے لیکن بعض کا کبریٰ کلیہ نہیں ہوتا اور بعض کا کلیہ ہوتا بھی ہے تو چونکہ ان میں اختلاف فی الکیف نہیں اس لئے ان کی طرف اشارہ نہیں ہے اسی کو آگے شرح میں ملاحظہ کیجئے۔

قولہ اى كلية قضية الخ ـــــ اس عبارت سے اس سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ عموم موضوعیۃ الاوسط سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قضیہ میں اگر حد اوسط موضوع ہو تو اس کا کلی ہونا ضروری ہے اور اس سے شکل اول کے کبریٰ اور شکل ثالث کے دونوں مقدموں میں سے ایک مقدمہ اور شکل رابع کی چھ ضربوں کے صغریٰ کے کلیہ ہونے کی طرف اشارہ نہ ہوگا کیونکہ کسی مقدمہ کے موضوع کا کلی ہونا اس کے کلیہ ہونے کو لازم نہیں ہے مثلاً بعض الحیوان انسان کا موضوع کلی ہے لیکن وہ کلیہ نہیں بلکہ جزئیہ ہے۔ جواب یہ کہ عموم موضوعیۃ الاوسط سے اگرچہ بظاہر قضیہ کے موضوع کا کلی ہونا معلوم ہوتا ہے لیکن یہاں اس سے کنایۃ وہ قضیہ کلیہ ہے جس کا موضوع اوسط ہو اور کنایہ تصریح سے ابلغ ہوا کرتا ہے جیسا کہ مشہور مقولہ ہے "الکنایۃ ابلغ من التصریح"۔ سوال:۔ جبکہ عموم موضوعیۃ الاوسط سے کنایۃ وہ قضیہ کلیہ ہے جس کا موضوع اوسط ہو تو لازم آئے گا کہ جس قضیہ میں بھی موضوع اوسط ہو اس قضیہ کا کلیہ ہونا ضروری ہو حالانکہ شکل ثالث کے دونوں مقدموں میں حد اوسط موضوع ہوتی ہے لیکن دونوں مقدموں کا کلیہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اس میں صرف ایک مقدمہ کا کلیہ ہونا کافی ہے۔ جواب:۔ عموم موضوعیۃ الاوسط سے مراد یہ ہے کہ قیاس کے ایک مقدمہ یا دونوں مقدموں میں اگر حد اوسط موضوع ہو تو ان میں سے ایک مقدمہ کا کلیہ ہونا ضروری ہے خواہ دوسرا مقدمہ کلیہ ہو یا جزئیہ، لہذا شکل ثالث

کے دونوں مقدموں کا کلیہ ہونا لازم نہیں ہے۔ اور موضوعہا الاوسط سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ متن میں جو موضوعیۃ الاوسط ہے اس میں موضوعیۃ سے مراد صرف موضوع ہے اور اوسط اس کی صفت ہے لہٰذا اس تقدیر پر موضوعیۃ کی اضافت اوسط کی طرف اضافۃ الموصوف الی الصفۃ کے قبیل سے ہے جس طرح مسجد الجامع میں موصوف کی اضافت صفت کی طرف ہے لیکن جبکہ موضوعیۃ کا معنی موضوع ہونا لیا جائے تو وہ اس تقدیر پر اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے ہوگا جیسا کہ گذرا۔

قولہ مع ملاقاتہ۔ ای اِمّا بان یحمل الاوسط ایجاباً علی الاصغر بالفعل کما فی صغری الشکل الاوّلِ واِمّا بان یحمل الاصغر علی الاوسط ایجاباً بالفعل کما فی صغری الشکل الثالثِ وکما فی صغری الضرب الاوّلِ والثانی والرابعِ والسابعِ من الشکل الرابع ففی ہذا الکلام اشارۃ استطرادیۃ الی اشتراطِ فعلیۃ الصغری فی ہذہ الضروب ایضاً۔ قولہ او حملہ علی الاکبر۔ ای مع حمل الاوسط علی الاکبر ایجاباً فان السلب سلبُ الحمل وانما الحمل ہو الایجاب، وذالک کما فی کبری الضرب الاوّلِ والثانی والثالثِ والثامن من الشکل الرابع فالضربان الاوّلان قد اندرجا تحت کلا شقی الترديد الثانی فہو ایضاً علی سبیل منع الخلو کالاوّل وہہنا تمت الاشارۃ الی شرائط انتاج جمیع ضروب الشکل الاوّلِ والثالثِ وستۃ ضروب من الشکل الرابع فاحفظ واعلم انّہ لم یقل او للاکبر ای مع ملاقاتہ للاکبر حتی یکون اخصر لانّ الملاقاتَ تشمل الوضعَ والحملَ کما تقدم فیلزم کونُ القیاس المرتب علی ہیئۃ الشکل الاوّل من کبری کلیۃ موجبۃ مع صغری سالبۃ منتجاً ویلزم ایضاً کونُ القیاس المرتب علی ہیئۃ الشکل الثالث من صغری سالبۃ وکبری موجبۃ مع کلیۃ احدیٰ مقدمتیہ منتجاً وقد اشتبہ ذالک علی البعض الفحول فاعرفہ۔

ترجمہ: یعنی آیا بایں طور کہ حد اوسط کا حمل اصغر پر ایجاباً بالفعل ہو جیسے شکل اول کے صغریٰ میں، اور یا بایں طور کہ اصغر کا حمل اوسط پر ایجاباً بالفعل ہو جیسے شکل ثالث کے صغریٰ میں اور جیسے شکل رابع کی ضرب اول وضرب ثانی وضرب رابع وضرب سابع کے صغریٰ میں، لہٰذا اس کلام میں ان ضربوں میں بھی فعلیت صغریٰ کی شرط کی طرف اشارہ تبعیہ ہے یعنی حد اوسط کا حمل اکبر پر ایجاباً کے ساتھ اس لئے کہ سلب، حمل کا سلب ہے اور حمل صرف ایجاب ہے اور یہ جیسے شکل رابع کی پہلی دونوں ضربیں تردید ثانی کی دونوں شق میں داخل ہیں لہٰذا تردید اول کی طرح تردید ثانی بھی منع خلو کے طور پر ہے اور یہاں پر شکل اول وشکل ثالث کی تمام ضربوں اور شکل رابع کی چھ ضربوں کی طرف اشارۃ تامہ ہو چکا تو آپ انھیں محفوظ رکھئے اور معلوم کیجئے کہ مصنف نے او للاکبر یعنی مع ملاقاتہ للاکبر نہیں

فرمایا کہ کلام مختصر ہوتا، اس کی وجہ یہ کہ ملاقات چونکہ وضع وحمل کو شامل ہوتی ہے جیسا کہ گذرا لہٰذا
اس قیاس کا منتج ہونا لازم آئے گا جو شکل اول کی ہیئت پر صغریٰ سالبہ کے ساتھ کبریٰ موجبہ کلیہ
سے مرکب ہو اور نیز اس قیاس کا منتج ہونا لازم آئے گا جو کلیۃ احدی المقدمتین کے ساتھ صغریٰ سالبہ
اور کبریٰ موجبہ سے مرکب ہو اور یہ اشتباہ بعض متبحر عالم کو ہوا ہے اسے خوب پہچان لیجئے۔

تشریح:۔ قولہ[1] ای اما بان یحمل الاوسط الخ ـــــ یعنی امر اول کی دو تردیدیں ہیں ایک
مع ملاقاتہ للاصغر بالفعل اور دوسری مع حملہ علی الاکبر۔ تردید اول سے شکل اول اور شکل ثالث کی تمام
ضربوں اور شکل رابع کی چار ضربوں کے صغریٰ کے موجبہ اور فعلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہے اس لئے کہ ملاقات
جانبین سے ہوتی ہے لہٰذا جب اوسط کی ملاقات اصغر سے بالفعل ہوگی تو ضروری ہے اصغر کی ملاقات
اوسط سے بالفعل ہو اور ملاقات ہی کو حمل کہتے ہیں لہٰذا ملاقاتہ للاصغر بالفعل کا معنی یہ ہوا کہ اوسط
کا حمل اصغر پر بالفعل ہو یا اصغر کا حمل اوسط پر بالفعل ہو۔ اور شکل اول کے صغریٰ میں چونکہ اوسط کا حمل
اصغر پر بالفعل ہوا کرتا ہے لہٰذا اس سے یہ اشارہ ہوا کہ شکل اول کا صغریٰ موجبہ اور فعلیہ ہو۔ یوں ہی
شکل ثالث کی تمام ضربوں اور شکل رابع کی چار ضربوں کے صغریٰ میں چونکہ اصغر کا حمل اوسط پر بالفعل
ہوا کرتا ہے لہٰذا اس سے یہ بھی اشارہ ہوا کہ شکل ثالث کی تمام ضربوں اور شکل رابع کی چار ضربوں کا صغریٰ
موجبہ اور فعلیہ ہو۔ سوال:۔ مع ملاقاتہ للاصغر بالفعل میں بالفعل کی قید سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ شکل اول
اور شکل ثالث کی تمام ضربوں اور شکل رابع کی چار ضربوں میں صغریٰ کا فعلیہ ہونا ضروری ہے لیکن یہ سمجھ میں
نہیں آتا کہ ان ضربوں کے صغریٰ کا موجبہ ہونا بھی ضروری ہے۔ جواب:۔ ابھی یہ گذرا کہ ملاقات کا دوسرا نام
حمل بھی ہے اور حمل ایجاب کو کہا جاتا ہے کیونکہ سلب میں سلب حمل ہوا کرتا ہے حمل نہیں اس لئے حکماء نے
بیان کیا ہے کہ سوالب کو حملیات برسبیل مجاز و توسع کہا جاتا ہے بربنائے حقیقت نہیں، لہٰذا ملاقات
سے شکل اول اور شکل ثالث کی تمام ضربوں اور شکل رابع کی چار ضربوں کے صغریٰ کے موجبہ ہونے کی طرف
اشارہ ہے۔ سوال:۔ ملاقات سے جبکہ ایجاب مراد ہے تو ملاقات کے بجائے ایجاب کیوں نہیں
کہا گیا؟ جواب:۔ ایجاب سے شکل ثالث کے صغریٰ کے موجبہ ہونے کی طرف اشارہ نہیں ہوتا کیونکہ
ایجاب کا معنی حمل ہے پس مع ایجابہ للاصغر بالفعل کا معنی ہوا مع حملہ للاصغر بالفعل یعنی حد اوسط
کا حمل اصغر پر بالفعل ہو اور شکل ثالث کے صغریٰ میں حد اوسط کا حمل اصغر پر نہیں بلکہ اصغر کا حمل
حد اوسط پر ہوتا ہے برخلاف ملاقات کہ وہ عام ہے خواہ حد اوسط کا حمل اصغر پر ہو یا اصغر کا حد
اوسط پر۔ اس لئے ملاقات کو ذکر کیا گیا ایجاب کو نہیں۔

قولہ[2] ففی ہذا الکلام الخ ـــــ اس عبارت سے گویا اس سوال مقدر کا جواب

دیا گیا ہے جس کو بعض شارحین اس مقام پر کہا کرتے ہیں کہ مع ملاقاتہ للاصغر بالفعل سے صرف شکل اول اور شکل ثالث کے صغریٰ کے فعلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہے شکل رابع کے صغریٰ کے فعلیہ ہونے کی طرف نہیں، کیونکہ اگر اس کی طرف بھی اشارہ ہو تو لازم آئے گا کہ اجمال میں وہ چیزیں مذکور ہوں جو تفصیل میں نہیں، حالانکہ یہ جائز نہیں کیونکہ شکل رابع کی بحث میں صغریٰ کے فعلیہ ہونے کا کوئی بھی ذکر نہیں ہے۔ جواب:۔ یہ کہ اجمال میں ان چیزوں کا بیان جو تفصیل میں نہیں اگر استقلال و مقصود بالذات کے طور پر ہے تو واقعۃً ناجائز ہے لیکن اگر تبعاً و استطراداً ہے تو کوئی حرج نہیں، اور یہاں شکل رابع کے صغریٰ کے فعلیہ ہونے کا ذکر اسی قبیل سے ہے۔

قولہ اى او مع حمل الاوسط الخ ـــــ یہ امر اول کی تردید ثانی ہے جس کا حاصل یہ کہ حد اوسط کے موضوع کے عموم کے ساتھ اس کا حمل اکبر پر ایجاباً ہو یعنی قیاس کے اس قضیہ کلیہ کے ساتھ جس کا حد اوسط موضوع ہو یہ ضروری ہے کہ اوسط کا حمل اکبر پر ایجاباً ہو اور شکل رابع کی ضرب اول اور ضرب ثانی اور ضرب ثالث اور ضرب ثامن کے کبریٰ میں چونکہ اوسط کا حمل اکبر پر ایجاباً ہوتا ہے لہذا اس سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ شکل رابع کی ان چار ضربوں کا کبریٰ موجبہ ہو اور ضرب رابع اور ضرب خامس اور ضرب سابع کے کبریٰ میں اوسط کا حمل اکبر پر سلبی ہوتا ہے اسی طرح ضرب سادس کے کبریٰ میں اگرچہ اوسط کا حمل اکبر پر ایجاباً ہوتا ہے لیکن عموم موضوعیۃ اوسط نہیں یعنی قضیہ کلیہ نہیں بلکہ جزئیہ ہوتا ہے اس لئے اس سے ان کی طرف اشارہ نہیں۔ اور شکل رابع کی ضرب اول اور ضرب ثانی تردید اول اور تردید ثانی دونوں میں داخل ہیں اس لئے اس سے معلوم ہوا کہ تردید کی دونوں شقیں بر سبیل منع خلو ہیں جیسا کہ امر اول اور امر ثانی ہیں یعنی دونوں شقیں ایک ساتھ جمع آسکتی ہیں لیکن دونوں میں سے ایک بھی نہ ہو، ایسا نہیں۔

قولہ انما الحمل ہو الایجاب ـــــ اس عبارت سے فاضل مرزا جان کے اس سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ حمل سے جب مصنف کی مراد ایجاب ہے تو حمل کے بجائے اثبات کیوں نہیں بیان فرمایا کیونکہ اثبات ایجاب کے ساتھ خاص ہے اور حمل ایجاب و سلب دونوں کو عام ہے۔ جواب یہ کہ حمل کی دو قسمیں ہیں ایک لغوی اور دوسری اصطلاحی۔ اور یہاں حمل سے مراد حمل لغوی ہے اور حمل لغوی صرف ایجاب کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔

قولہ وہہنا تمت الاشارۃ الخ ـــــ یعنی جب عموم موضوعیۃ الاوسط مع ملاقاتہ للاصغر بالفعل کہا گیا تو اشارہ تام نہیں تھا لیکن جب او حملہ علی الاکبر کہا گیا تو تام ہو گیا کہ انتاج کیلئے ضروری ہے کہ شکل اول اور شکل ثالث کی تمام ضربوں اور شکل رابع کی چار ضربوں کا صغریٰ

موجبہ اور فعلیہ ہو اور چار ضربوں کا کبریٰ موجبہ ہو اور شکل اول کا کبریٰ اور شکل ثالث کے دونوں مقدموں میں سے ایک اور شکل رابع کی چھ ضربوں کا صغریٰ کلیہ ہو۔ تفصیل اوپر گذر چکی۔

قولہ واعلم انہ الخ ــــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ مصنف نے کلام میں طول فرمایا ہے حالانکہ وہ متن ہے اور متن کا مقتضیٰ اختصار ہے اس لئے کہ او حملہ علی الاکبر کے بجائے اگر صرف او للاکبر کہا جائے تو مقصود ادا ہو جاتا ہے کیونکہ اس تقدیر پر للاکبر کا عطف للاصغر پر ہوتا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اوسط کی ملاقات اکبر سے ہو اور یہی معنی او حملہ علی الاکبر سے بھی حاصل ہے اور ظاہر ہے او للاکبر بہ نسبت او حملہ علی الاکبر مختصر ہے۔ جواب یہ کہ اگر صرف او للاکبر کہا جائے اور اس کا عطف للاصغر پر کیا جائے تو جو قیاس غیر منتج تھا اس کا منتج ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ اس وقت ملاقات کا تعلق جس طرح تردید اول یعنی للاصغر بالفعل سے ہوتا ہے اسی طرح تردید ثانی للاکبر سے بھی، لہذا اس کا معنی یہ ہے کہ اوسط کی ملاقات اصغر سے ہو، اور ملاقات دو طریقہ سے ہوتی ہے۔ (۱) اوسط کا حمل اکبر پر ہو (۲) اکبر کا حمل اوسط پر ہو۔ جیسا کہ تردید اول میں ہوتا ہے۔ لہذا لازم آئے گا کہ وہ قیاس جو کہ شکل اول کی ہیئت پر صغریٰ سالبہ کلیہ یا جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو نتیجہ دینے والا ہو جائے کیونکہ اس کے کبریٰ میں اکبر کا حمل اوسط پر ہوتا ہے اور اس میں اوسط کی موضوعیت کا عموم بھی یعنی وہ کلیہ بھی ہے حالانکہ اس میں انتاج کی تمام شرطیں پائی نہیں جاتیں کیونکہ شکل اول کے صغریٰ کا موجبہ ہونا ضروری ہے اور یہاں اس کا صغریٰ سالبہ ہے۔ اسی طرح اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ قیاس جو کہ شکل ثالث کی ہیئت پر صغریٰ سالبہ اور کبریٰ موجبہ (کہ جن دونوں میں سے ایک کلیہ ہو) سے مرکب ہو نتیجہ دینے والا ہو جائے، کیونکہ اس کے کبریٰ میں اکبر کا حمل اوسط پر ہوتا ہے اور دونوں مقدموں میں سے ایک میں اوسط کی موضوعیت کا عموم بھی ہے یعنی دونوں مقدموں میں سے ایک کلیہ بھی ہے حالانکہ اس میں انتاج کی تمام شرطیں پائی نہیں جاتیں کیونکہ شکل ثالث کے صغریٰ کا موجبہ ہونا بھی ضروری ہے اور یہاں اس کا صغریٰ سالبہ ہے۔

قولہ وقد اشتبہ الخ ــــــ یعنی یہ اشتباہ (کہ مصنف نے او حملہ علی الاکبر فرمایا او للاکبر نہیں) بڑے بڑے عالموں کو بھی ہوا ہے اس لئے اس کے جواب کو (جو یہاں مذکور ہے) اچھی طرح محفوظ کر لینا چاہئے۔ فحول نر کو کہا جاتا ہے جو مادہ کے مقابل آتا ہے اور کبھی اس کا اطلاق عالم متبحر کیلئے بھی ہوتا ہے اور یہاں اس سے مراد عارف حامی ہیں کما قال بعض المحشی۔

وَاِمَّا مِنْ عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّةِ الْاَكْبَرِ مَعَ الْاِخْتِلَافِ فِي الْكَيْفِ

ترجمہ: اور یا اکبر کی موضوعیت کا عام ہونا اختلاف فی الکیف کے ساتھ ضروری ہے۔

قولہ واما من عموم موضوعیۃ الاکبر۔ ہذا ہو الامر الثانی من الامرین المذکورین ذکرنا انہ لابد فی انتاج القیاس من احدہما وحاصلہ کلیۃ کبری یکون الاکبر موضوعاً فیہا مع اختلاف المقدمتین فی الکیف وذالک کما فی جمیع ضروب الشکل الثانی وکما فی الضرب الثالث والرابع والخامس والسادس من الشکل الرابع۔ فقد یشتمل الضرب الثالث والرابع منہ علی کلا الامرین ولذا حملنا الترديد الاول علی منع الخلو فقد اشیر الی جمیع شرائط الشکل الاول والثالث کماً وکیفاً وجہۃً والی شرائط الشکل الثانی والرابع کماً وکیفاً وبقیت شرائط الثانی بحسب الجہۃ فاشار الیہ بقولہ مع منافاۃ الخ۔

ترجمہ: ان مذکورہ بالا دو امروں میں سے یہ دوسرا امر ہے کہ قیاس کے انتاج میں جن میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے جس کا حاصل یہ کہ دونوں مقدموں کے اختلاف کے ساتھ کبریٰ ایسا کلیہ ہو جس میں اکبر موضوع ہو اور یہ جیسے شکل ثانی کی تمام ضربوں میں ہے، اسی طرح شکل رابع کی ضرب ثالث و ضرب رابع و ضرب خامس و ضرب سادس میں ہے، لہذا شکل رابع کی ضرب ثالث و ضرب رابع دو امر پر مشتمل ہیں اسی وجہ سے تردید اول کو ہم نے منع خلو پر حمل کیا ہے، پس شکل اول و شکل ثالث کی تمام شرطوں کی طرف کم و کیف و جہت کے اعتبار سے، اور شکل ثانی و شکل رابع کی تمام شرطوں کی طرف کم و کیف کے اعتبار سے اشارہ کر دیا گیا، اور چونکہ شکل ثانی کی تمام شرطیں جو جہت کے اعتبار سے ہیں باقی رہ گئیں اس لئے مصنف نے ان کی طرف اپنے قول مع منافاۃ الخ سے اشارہ فرمایا۔

تشریح: قولہ ہذا ہو الامر الخ ـــــ یعنی مذکورہ بالا دو امروں میں سے یہ دوسرا امر ہے جس سے شکل ثانی کی تمام ضربوں کے انتاج کی شرطوں کی طرف کم اور کیف اور جہت تینوں اعتبار سے اشارہ ہے اور شکل رابع کی چار ضربوں کے انتاج کی شرطوں کی طرف کم اور کیف دو اعتبار سے اشارہ ہے اس لئے کہ عموم موضوعیۃ الاکبر سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ شکل ثانی کی تمام ضربوں کے کبریٰ اور شکل رابع کی ضرب ثالث اور ضرب رابع اور ضرب خامس اور ضرب سادس کا کبریٰ کلیہ ہو۔ اور مع الاختلاف فی الکیف سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ شکل ثانی کی تمام ضربوں اور شکل رابع کی چار ضربوں کے صغریٰ و کبریٰ دونوں ایجاب و سلب میں مختلف ہوں۔ اور مع منافاۃ الخ سے شکل ثانی کی جہت کی طرف اشارہ ہے لیکن عموم موضوعیۃ الاکبر سے اس لئے کہ اس میں عموم کے معنی شمول کے ہیں اور موضوعیۃ میں یاء مصدری ہے جس کے معنی موضوع ہونا ہے اور موضوع ہونا اکبر کی صفت ہے لہذا موضوعیۃ کی

اضافت اکبر کی طرف اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے ہے۔ اصل عبارت یہ ہے شمول الاکبر الکائن موضوع العقلیۃ بجمیع افرادہ یعنی وہ اکبر جو کہ قضیہ کا موضوع ہے اس کے تمام افراد کو شامل ہونا مطلب یہ ہے کہ اکبر اگر موضوع ہو تو اس کے کل افراد محکوم علیہ ہوں اور اکبر کے کل افراد کے محکوم علیہ ہونے کی یہی صورت ہے کہ جس مقدمہ میں اکبر موضوع ہو وہ مقدمہ قضیہ کلیہ ہو اور شکل ثانی کے کبریٰ میں چونکہ اکبر موضوع ہوتا ہے اس لئے اس سے شکل ثانی کے کبریٰ کے کلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح شکل رابع کی ضرب ثالث اور ضرب رابع اور ضرب خامس کے کبریٰ میں اکبر موضوع ہوتا ہے اس لئے اس سے شکل رابع کی ان چار ضربوں کے کبریٰ کے کلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ باقی اس کی چار ضربوں کے کبریٰ میں بھی اکبر موضوع ہوتا ہے لیکن بعض کا کبریٰ کلیہ نہیں ہوتا اور بعض کا ہونا بھی ہے تو چونکہ ان میں اختلاف فی الکیف نہیں اس لئے ان کی طرف اشارہ نہیں۔

قولہ[۲] فقد اشیر الخ ـــــ یعنی جب عموم موضوعیۃ الاوسط مع ملاقاتہ للاصغر بالفعل او حملہ علی الاکبر کے ذریعہ شکل اول اور شکل ثالث کی شرائط کی طرف کم اور کیف اور جہت کے اعتبار سے اور شکل رابع کی چھ ضربوں کی شرائط کی طرف کم اور کیف کے اعتبار سے اشارہ کیا گیا ہے اور شکل رابع کی دو ضربوں اور شکل ثانی کی تمام ضربوں کی شرائط کی طرف کم و کیف کے اعتبار سے عموم موضوعیۃ الاکبر مع الاختلاف فی الکیف کے ذریعہ اشارہ کیا گیا تو اب شکل ثانی کی شرائط کی طرف جہت کے اعتبار سے مع منافاۃ الخ کے ذریعے اشارہ کیا جاتا ہے۔ آئندہ تفصیل ملاحظہ کیجئے۔

مع مُنافاۃِ نسبۃِ وَصفِ الاَوسطِ الیٰ وصفِ الاَکبرِ لنسبتہٖ الیٰ ذاتِ الاَصغرِ

ترجمہ: ـــ وصف اوسط کی نسبت جو وصف اکبر کی طرف ہے اس کی نسبت کی منافاۃ کے ساتھ ہو جو وصف اوسط کی ذات اصغر کی طرف ہے۔

قولہ مع منافاۃ آہ۔ یعنی[۱] اَنّ القیاس المنتج المشتمل علی الامر الثانی اعنی عموم موضوعیۃ الاکبر مع الاختلاف فی الکیف اذا کان الاوسطُ منسوباً ومحمولاً فی کلیتا مقدمتیہ کما فی الشکل الثانی فیحتاج فی انتاجہ من شرط ثالث وہو منافاۃ نسبۃ[۲] وصف الاوسط المحمول الی وصف الاکبر الموضوع فی الکبریٰ لنسبۃ وصف الاوسط المحمول کذالک الی ذات الاصغر الموضوع فی الصغریٰ یعنی لابدّ ان یکون النسبتان

المذکورتان مکیفتین بکیفیتین بحیث یمتنع اجتماع ہاتین النسبتین فی الصدق لو اتحد طرفا ہما فرضاً وہذہ
المنافاۃ دائرۃ وجوداً وعدماً مع ما مر من شرطی الشکل الثانی بحسب الجہۃ فبتحققہا یتحقق الانتاج
وبانتفائہا ینتفی اما انہا دائرۃ مع الشرطین وجوداً ای کلما وجد احد الشرطین المذکورین فتحققت
المنافاۃ المذکورۃ فلانہ اذا کانت الصغری مما یصدق علیہ الدوام والکبری ایۃ قضیۃ کانت
من الموجہات ماعدا الممکنتین فان لہما حکماً علیحدۃ کما سیجیء فلاشک انہ حینئذ یکون نسبۃ وصف
الاوسط الی ذات الاصغر بدوام الایجاب مثلاً ولا اقل من ان یکون نسبۃ وصف الاوسط الی وصف
الاکبر بفعلیۃ السلب ضرورۃ ان المطلقۃ العامۃ اعم من تلک الکبریات والمطلقۃ العامۃ تدل علی
سلب الاوسط عن ذات الاکبر بالفعل واذا کان مسلوباً عن ذات الاکبر بالفعل کان مسلوباً عن وصفہ
بالفعل قطعاً ولاخفاء فی المنافاۃ بین دوام الایجاب وفعلیۃ السلب واذا تحققت المنافاۃ بین شیء
وبین الاعم لزم المنافاۃ بینہ وبین الاخص ضرورۃ وکذا اذا کانت الکبری مما ینعکس سالبتہا والصغری
ایۃ قضیۃ کانت سوی الممکنتین لما مر اذ ح یکون نسبۃ وصف الاوسط الی وصف الاکبر بضرورۃ الایجاب
مثلاً او بدوامہ ولاخفاء فی منافاتہ مع نسبۃ وصف الاوسط الی ذات الاصغر بفعلیۃ السلب او اخص منہا۔

ترجمہ:۔ یعنی وہ قیاس منتج جو امر ثانی پر مشتمل ہو یعنی اکبر کا موضوع اختلاف فی الکیف کے ساتھ عام
ہو جبکہ حد اوسط اس کے دونوں مقدموں میں منسوب و محمول ہو جیسے شکل ثانی میں ہے پس اس وقت اس کے
انتاج میں شرط ثالث کا ہونا ضروری ہے اور وہ اس وصف اوسط کی نسبت کا منافی ہونا ہے جو اس وصف
اکبر کی طرف محمول ہو جو کبری میں موضوع ہے اس وصف اوسط کی نسبت کے جو اسی طرح اس ذات اصغر
کی طرف محمول ہے جو صغری میں موضوع ہے یعنی ان دونوں نسبت مذکورہ کو جو دو کیفیت کے ساتھ متکیف
ہیں اس حیثیت سے ہونا ضروری ہے کہ دونوں نسبت کا صدق میں جمع ہونا محال ہو اگر ان کے دونوں طرف فرضاً
متحد ہوں اور یہ منافات وجود و عدم کے اعتبار سے اس کے ساتھ دائر ہے جو شکل ثانی کی دونوں شرطیں جہت
کے اعتبار سے گذر چکیں لہذا اس منافات کے تحقق سے انتاج کا (بھی) تحقق ہوگا اور اس کے انتفاء سے انتاج
کا (بھی) انتفاء ہوگا لیکن وہ منافات جو دو شرطوں کے ساتھ وجود کے اعتبار سے دائر ہے یعنی جب مذکورہ بالا
دونوں شرطوں میں سے ایک پائی جائے گی تو منافات مذکورہ متحقق ہوگی اس لئے کہ جب صغری اس میں سے
ہو جس پر دوام صادق ہے اور کبری موجہات میں سے ممکنتین کے علاوہ کوئی بھی قضیہ ہو اس لئے کہ
ممکنتین کیلئے علیحدہ حکم ہے جیسا کہ عنقریب آنے والا ہے تو اس وقت کوئی شک نہیں کہ وصف اوسط کی
نسبت ذات اصغر کی طرف مثلاً دوام ایجاب کے ساتھ ہو اور اس سے کم نہیں کہ وصف اوسط کی نسبت

وصف اکبر کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ہو اس لئے کہ یہ بدیہی ہے کہ مطلقہ عامہ ان کبریات میں سب سے عام ہے اور مطلقہ عامہ ذات اکبر سے سلب اوسط پر بالفعل دلالت کرتا ہے اور جب ذات اکبر سے بالفعل مسلوب ہو تو وصف اکبر سے بالفعل لامحالہ مسلوب ہوگا اور دوام ایجاب و فعلیت سلب کے درمیان منافاۃ ہونے میں کوئی خفا نہیں اور جب شئی و عام کے درمیان منافات متحقق ہوگی تو شئی و خاص کے درمیان بداہۃً منافات لازم ہوگی۔ اسی طرح جب کبریٰ ان میں سے ہو جس کے سالبہ کا عکس ہوتا ہے اور صغریٰ ممکنتین کے علاوہ کوئی بھی قضیہ ہو اس طور پر جو گذرا اس لئے کہ اس وقت وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف مثلاً ضرورت ایجاب کے ساتھ یا دوام ایجاب کے ساتھ ہوگی اور کوئی خفا نہیں فعلیت سلب یا اس سے خاص کے ساتھ منافات ہونے میں، اس وصف اوسط کی نسبت کے ساتھ جو ذات اصغر کی طرف ہے۔

تشریح:۔ قولہ لیعنی ان القیاس الخ ــــــ یعنی وہ قیاس جو امر ثانی پر مشتمل ہو اور اس کے دونوں مقدموں میں حد اوسط محمول ہو شکل ثانی ہے کیونکہ وہ امر ثانی پر مشتمل ہوتی ہے اس لئے کہ اس کا کبریٰ ایسا قضیہ کلیہ ہوتا ہے جس کا موضوع اکبر ہے اور حد اوسط دونوں مقدموں میں محمول ہوتا ہے لہٰذا اس کے انتاج کیلئے تیسری اشتراط منافات نسبت ہے یعنی وہ نسبت جو کہ کبریٰ میں وصف اوسط کی وصف اکبر کی طرف ہوتی ہے صغریٰ کے اس نسبت کے منافی ہو جو کہ وصف اوسط کی ذات اصغر کی طرف ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ صغریٰ و کبریٰ میں سے ہر ایک نسبت ایسی کیفیت کے ساتھ متکیف ہو کہ اگر ان دونوں کا موضوع ایک فرض کر لیا جائے تو دونوں نسبتیں آپس میں ایکدوسرے کے منافی یعنی ایک ساتھ صادق نہ آسکیں اور ان دونوں نسبتوں کا ایکدوسرے کے منافی ہونا کبھی بالفعل ہوا کرتا ہے اور کبھی بالقوۃ مثلاً کل فلک متحرک بالدوام ولاشی من الساکن بمتحرک بالفعل کے درمیان اگرچہ بالفعل منافات نہیں لیکن جب دونوں مقدموں کا موضوع ایک فرض کر کے یوں کہا جائے کل فلک متحرک ولاشی من الفلک بمتحرک بالفعل تو منافات بالفعل پیدا ہوجاتی ہے اور یہ منافات (جو کہ شکل ثانی کے دونوں مقدموں کی نسبتوں کے درمیان ضروری ہے) اس وقت پائی جاتی ہے جبکہ ان کی مذکورہ بالا جہت والی شرطوں میں سے ایک شرط پائی جائے اس لئے منافاۃ سے شکل ثانی کے ان دونوں جہت والی شرطوں سے ایک شرط کی طرف اشارہ ہوتا ہے رہا یہ سوال کہ یہ منافات اس وقت کس طریقہ سے پائی جائے گی؟ جبکہ مذکورہ بالا جہت والی دونوں شرطوں میں ایک پائی جائے اور اگر ان میں سے ایک بھی نہ ہو منافات کس طریقہ سے نہیں پائی جائے گی؟ تو اس کا جواب خود شارح آگے تفصیل سے بیان کریں گے۔

قولہ اوا کان الاوسط الخ ــــــ اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے

کہ چونکہ امر ثانی سے جس طرح شکل ثانی کی شرائط کی طرف کم اور کیف کے اعتبار سے اشارہ ہے اسی طرح شکل رابع کی چار ضربوں کی شرائط کی طرف کم اور کیف کے اعتبار سے اشارہ ہے اس لئے منافات مذکورہ سے بھی جس طرح شکل ثانی کی جہت والی شرطوں کی طرف اشارہ ہوتا ہے اسی طرح شکل رابع کی چار ضربوں کی طرف بھی جہت والی شرطوں کی طرف اشارہ ہوگا حالانکہ شکل رابع کی ان ضربوں میں منافات مذکورہ پائی نہیں جاتی۔ حاصل ازالہ کا یہ ہے کہ امر ثانی سے اگرچہ شکل رابع کی چاروں ضربوں کی شرطوں کی طرف اشارہ ہوتا ہے لیکن منافات مذکورہ سے اس کی طرف اشارہ نہیں ہوگا کیونکہ منافات مذکورہ سے اس قیاس کی طرف اشارہ ہوتا ہے جس کے دونوں مقدموں میں حد اوسط محمول ہو اور یہ صرف شکل ثانی میں پایا جاتا ہے شکل رابع میں نہیں۔

قولہ نسبت وصف الاوسط الخ ــــــ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ موضوع حقیقۃً ذات ہوتی ہے اور محمول اس کا وصف جیسے کل انسان کاتب میں موضوع حقیقۃً مثلاً زید، بکر، خالد وغیرہ ہیں جن پر کاتب ہونا (جو کہ ان کا ایک وصف ہے) حمل کیا جاتا ہے اور شکل ثانی کے صغریٰ و کبریٰ دونوں میں چونکہ حد اوسط محمول ہوتی ہے اس لئے صغریٰ و کبریٰ دونوں میں حد اوسط کو وصف کے ساتھ مقید کر کے یہ کہا گیا کہ کبریٰ میں جو وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف ہے اس نسبت کے منافی ہو جو صغریٰ میں وصف اوسط کی ذات اصغر کی طرف ہے۔ سوال :۔ موضوع اگر ذات ہوتی ہے تو اکبر کو وصف کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ کیونکہ کبریٰ میں وہ موضوع واقع ہوتا ہے۔ جواب :۔ اکبر اگرچہ کبریٰ میں موضوع واقع ہوتا ہے لیکن وہ حقیقۃً اصغر کا محمول ہوتا ہے اور محمول چونکہ وصف ہوتا ہے اس لئے اس کو وصف کے ساتھ مقید کیا گیا۔

قولہ لو اتحد طرفاہما الخ ــــــ اس عبارت سے اس سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے کہ کبریٰ میں وصف اوسط کی نسبت جو وصف اکبر کی طرف ہوتی ہے، اس نسبت کے منافی نہیں جو صغریٰ میں وصف اوسط کی ذات اصغر کی طرف ہوتی ہے کیونکہ منافات اس وقت ہوتی ہے جبکہ شکل ثانی کے صغریٰ و کبریٰ دونوں کے موضوع ایک ہوں، اور یہاں پر دونوں کا موضوع ایک نہیں بلکہ علٰحدہ علٰحدہ ہیں۔ جواب یہ کہ شکل ثانی کے صغریٰ و کبریٰ دونوں کا موضوع اگرچہ ایک نہیں ہوتا لیکن اگر ایک فرض کر لیا جائے تو منافات مذکورہ پائی جائے گی اور یہاں منافات مذکورہ محض اسی تقدیر پر ہے۔ سوال :۔ منافات مذکورہ جس طرح صغریٰ و کبریٰ دونوں کے موضوع کے متحد ہونے پر موقوف ہے اسی طرح ان کے ایجاب و سلب میں مختلف ہونے پر بھی، لہٰذا اس کے ساتھ اسے بھی بیان کرنا چاہئے۔ جواب :۔ ایجاب و سلب میں مختلف ہونا چونکہ امر ثانی کے جزء ثانی یعنی مع الاختلاف فی الکیف ہی سے متصور ہے اس لئے اس کو دوبارہ

ذکر کرنا فضول ہے۔

قولہ اما انہا دائرۃ الخ ـــــ یہ ان دو دعوؤں میں سے پہلے دعوی کی دلیل ہے جو گذشتہ بیان سے حاصل ہوئے تھے اور وہ یہ کہ (۱) شکل ثانی کی مذکورہ بالا جہت والی دونوں شرطوں میں سے اگر ایک بھی موجود ہے تو منافات پائی جائے گی (۲) دونوں شرطوں میں سے اگر ایک بھی موجود نہیں تو منافات نہیں پائی جائے گی۔ اور وہ دونوں شرطیں یہ ہیں ۱؎ صغری ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہو یا کبری ان چھ قضیوں میں سے کوئی ایک ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے ۲؎ صغری اگر ممکنہ ہے تو کبری ضروریہ مطلقہ یا مشروطہ عامہ یا خاصہ ہو اور کبری اگر ممکنہ ہے تو صغری صرف ضروریہ مطلقہ ہو۔ اور یہ دونوں شرط منع خلو کے طور پر ہیں اس لئے دعوی اول کی دلیل کے چار طریقے ہوں گے (۱) صغری جبکہ ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہو اور کبری ممکنہ کے علاوہ کوئی بھی قضیہ ہو (۲) کبری جبکہ ان چھ قضیوں میں سے ایک ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے اور صغری ممکنہ کے علاوہ کوئی بھی قضیہ ہو (۳) صغری جبکہ ممکنہ ہو اور کبری ضروریہ مطلقہ یا مشروطہ عامہ یا خاصہ ہو (۴) کبری جبکہ ممکنہ ہو اور صغری ضروریہ مطلقہ ہو۔ پہلا طریقہ شکل ثانی کی جہت والی پہلی شرط کی پہلی شق کے پائے جانے کی تقدیر پر ہے۔ اور دوسرا طریقہ پہلی شرط کی دوسری شق کے پائے جانے کی تقدیر پر ہے۔ اور تیسرا طریقہ دوسری شرط کی پہلی شق کے پائے جانے کی تقدیر پر ہے۔ اور چوتھا طریقہ دوسری شرط کی دوسری شق کے پائے جانے کی تقدیر پر ہے۔ آگے ہر ایک کی تفصیل اپنے اپنے مقام پر ملاحظہ کیجئے۔

قولہ فلانہ اذا کانت الصغری الخ ـــــ دلیل کے مذکورہ بالا چار طریقوں میں سے پہلا طریقہ یہ ہے کہ صغری اگر ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہو اور کبری ممکنہ کے علاوہ کوئی بھی قضیہ ہو تو منافات مذکورہ پائی جاتے گی اس لئے کہ صغری جب ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہوگا تو اس میں وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف دوام کے ساتھ ہوگی اگر صغری موجبہ ہے تو دوام ایجاب کے ساتھ ہوگی اور اگر سالبہ ہے تو دوام سلب کے ساتھ ہوگی۔ لہٰذا جب موجبہ کی صورت میں صغری کے اندر وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف دوام ایجاب کے ساتھ ہوگی تو کبری میں کم سے کم وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ضرور ہوگی کیونکہ ممکنہ کے علاوہ گیارہ موجہات میں سے مطلقہ عامہ سب سے عام ہے اور مطلقہ عامہ میں وصف اوسط کی نسبت ذات اکبر کی طرف فعلیت کے ساتھ ہوتی ہے اور صغری میں چونکہ ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ موجبہ ہے اس لئے کبری میں مطلقہ عامہ سالبہ ہوگا کیونکہ شکل ثانی کے صغری و کبری ایجاب و سلب میں مختلف ہوتے ہیں لہٰذا جب کبری میں مطلقہ عامہ سالبہ ہوگا تو وصف اوسط کی نسبت ذات اکبر کی طرف فعلیت کے ساتھ ہوگی اور جب وصف اوسط کی نسبت ذات اکبر

کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ہوگی تو لا محالہ وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ہوگی کیونکہ وصف ذات کا لازم ہوتا ہے اور لازم کا وجود ملزوم کے وجود کے بغیر محال ہے لہذا جب وصف اوسط کی نسبت ذات اکبر سے بالفعل سلب ہوتی ہے تو وصف اکبر سے بھی بالفعل سلب ہوگی۔ لہذا جب صغریٰ میں وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف دوام ایجاب کے ساتھ ہوگی اور کبریٰ میں وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف فعلیت سلبیہ کے ساتھ ہوگی تو دونوں نسبتوں کے درمیان منافات متحقق ہو جائے گی کیونکہ صغریٰ میں دوام ایجاب کی نسبت ہے اور کبریٰ میں فعلیت سلب کی۔ اور ظاہر ہے دوام ایجاب، فعلیت سلب کے منافی ہے کیونکہ دوام ایجاب میں نسبت ہمیشہ ثابت ہوا کرتی ہے اور فعلیت سلب میں نسبت تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں مسلوب ہوا کرتی ہے۔ اور ظاہر ہے وہ نسبت جو ہمیشہ ثابت ہو اس نسبت کے منافی ہے جو نسبت کہ تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں مسلوب ہو، اس لئے کہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ جمع نہیں آتیں، جبکہ قضیہ میں دونوں کے موضوع متحد ہوں مثلاً کل انسان حیوان بالدوام دائمہ مطلقہ موجبہ ہے جس میں دوام ایجاب ہے اور لاشئی من الحجر بحیوان بالفعل مطلقہ عامہ سالبہ ہے جس میں فعلیت سلب ہے اور یہ دونوں نسبتیں ایک دوسرے کے منافی ہیں جبکہ دونوں قضیہ کے موضوع کو متحد مان کر یوں کہا جائے کل انسان حیوان بالدوام ولاشئی من الانسان بحیوان بالفعل۔ لہذا جب ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ کے درمیان منافات متحقق ہے اور مطلقہ عامہ گیارہ موجہات میں سب سے عام ہے تو باقی دس موجہات میں بھی منافات متحقق ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے جب عام کے درمیان منافات ہو تو خاص کے درمیان بھی منافات ہوگی کیونکہ خاص کا وجود عام کے وجود کے بغیر نہیں ہوتا۔ لہذا جب شئی عام کے ساتھ صادق نہ ہوگی تو خاص کے ساتھ بھی صادق نہ ہوگی۔

قولہ فان لہما حکما الخ ــــــ ممکنتین کے علاوہ کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اس کا حکم علیحدہ طور پر اخیر دونوں طریقوں میں آنے والا ہے کیونکہ اگر ان کو بھی اسی میں شمار کیا جائے تو اخیر دونوں طریقوں کا وجود نہیں ہوگا اس لئے کہ اخیر دونوں طریقوں کا وجود شکل ثانی کی جہت والی دوسری شرط کے اعتبار سے ہے جس طرح پہلے دونوں طریقوں کا وجود پہلی دونوں شرطوں کے اعتبار سے ہے۔ اور شکل ثانی کی جہت والی دوسری شرط کا وجود اس تقدیر پر ہے کہ پہلی شرط میں ممکنتین کا اعتبار نہ ہو اور اگر اعتبار ہو تو دوسری شرط کی کوئی حاجت نہ ہوگی جیسا کہ گذشتہ بیان سے معلوم ہو گیا ہوگا۔

قولہ مثلاً ــــــ اس سے یہ اشارہ ہے کہ صغریٰ جب ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی آیا وہ موجبہ ہوگا یا سالبہ، اگر موجبہ ہے تو وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف دوام ایجاب کے ساتھ ہوگی۔ اور اگر سالبہ ہے تو وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر

کی طرف دوام سلب کے ساتھ ہوگی اور یہاں ان میں سے صرف ایک صورت کو بیان کیا گیا۔

قولہ۹ والمطلقۃ العامۃ تدل الخ ــــــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ مطلقہ عامہ جب کبریٰ ہوگا تو وصف اوسط کی نسبت ذات اکبر کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ہوگی حالانکہ کبریٰ وہ ہوتا ہے جس میں وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ہو کیونکہ اکبر حقیقۃً اصغر کا محمول ہوتا ہے اور محمول وصف ہوتا ہے ذات نہیں جیسا کہ گذرا۔ جواب یہ کہ کبریٰ میں جب وصف اوسط کی نسبت ذات اکبر کی طرف فعلیت کے ساتھ ہوگی تو لامحالہ وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف بھی فعلیت سلب کے ساتھ ہوگی کیونکہ وصف ذات کا لازم ہوا کرتا ہے اور لازم کبھی بھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا لہذا جب وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر (لازم) سے مسلوب ہوگی تو ذات اکبر (ملزوم) سے بھی مسلوب ہوگی۔

قولہ۱۰ وکذا اذا کانت الکبریٰ الخ ــــــــ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کبریٰ جبکہ ان چھ قضیوں میں سے ایک ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے اور صغریٰ ممکنہ کے علاوہ کوئی بھی قضیہ ہو تو منافات مذکورہ پائی جائے گی اس لئے کہ کبریٰ میں ان چھ قضیوں میں سے سب سے خاص ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ ہیں اور صغریٰ میں ممکنہ کے علاوہ گیارہ قضیوں میں سب سے عام مطلقہ عامہ ہے اور شکل ثانی کے صغریٰ وکبریٰ دونوں چونکہ ایجاب وسلب میں مختلف ہوتے ہیں لہذا صغریٰ اگر ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ موجبہ ہو تو کبریٰ مطلقہ عامہ سالبہ ہوگا اور ضروریہ مطلقہ موجبہ اور دائمہ مطلقہ موجبہ میں دوام ایجاب ہوا کرتا ہے اور مطلقہ عامہ سالبہ میں فعلیت سلب ہوتی ہے اور دوام ایجاب اور فعلیت سلب میں منافات ہوتی ہے کیونکہ دوام ایجاب میں نسبت ہمیشہ ثابت ہوتی ہے اور فعلیت سلب میں نسبت تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں مسلوب ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے وہ قضیہ جس میں نسبت ہمیشہ ثابت ہو اس قضیہ کے منافی ہے جس میں نسبت تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں مسلوب ہو۔ اس لئے کہ دونوں قضیہ کے موضوع کے متحد ہونے کے وقت ان کی دونوں نسبتیں ایک ساتھ جمع نہیں آتیں مثلاً کل فلک متحرک بالدوام دائمہ مطلقہ موجبہ ہے اور لاشیء من الارض بمتحرک بالفعل مطلقہ عامہ سالبہ ہے جس میں... دونوں نسبتیں ایک دوسرے کے منافی ہیں جبکہ دونوں کے موضوع کو متحد مان کر یوں کہا جائے کل فلک متحرک بالدوام ولاشیء من الفلک بمتحرک بالفعل لہذا جب دائمہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ میں منافات پائی جاتی ہے تو مطلقہ عامہ چونکہ باقی گیارہ قضیوں میں سب سے عام ہے لہذا بقیہ قضیوں میں بھی منافات پائی جائے گی کیونکہ خاص کا وجود عام کے وجود کے بغیر ناممکن ہے

وکذا اذا کانت الصغریٰ ممکنۃً والکبریٰ ضروریۃً او مشروطۃً اذ ح یکون نسبۃ وصف الاوسط الی ذات الاصغر بامکان الایجاب مثلاً ونسبۃ وصف الاوسط الی وصف الاکبر بضرورۃ السلب اما فی المشروطۃ فظاہرۃ واما فی الضروریۃ فلان المحمول اذا کان ضروریاً للذات مادامت موجودۃ کان ضروریاً لوصفہا العنوانی لان الذات لازم للوصف والمحمول لازم للذات ولازم اللازم لازم وکذا اذا کانت الکبریٰ ممکنۃً والصغریٰ ضروریۃً مثلاً لما مر واما انہا دائرۃ مع الشرطین عدماً ای کلما انتفی احد الشرطین المذکورین لم یتحقق المنافاۃ المذکورۃ فلانہ اذا لم یکن الصغریٰ مما یصدق علیہ الدوام ولا الکبریٰ مما ینعکس سالبتہا لم یکن فی الصغریات اخص من المشروطۃ الخاصۃ ولا فی الکبریات اخص من الوقتیۃ ولا منافاۃ بین ضرورۃ الایجاب مثلاً بحسب الوصف لا دائماً وبین ضرورۃ السلب فی وقت معین لا دائماً اذ لعل ذالک الوقت غیر اوقات الوصف العنوانی واذا ارتفعت بین الاخصین ارتفعت بین ماہو اعم منہما ضرورۃً وکذا اذا لم تکن الکبریٰ ضروریۃً ولا مشروطۃً حین کون الصغریٰ ممکنۃً کان اخص الکبریات الدائمۃ والعرفیۃ الخاصۃ والوقتیۃ ولا منافاۃ بین امکان الایجاب وبین دوام السلب مادام الذات ولا بینہ وبین دوام السلب بحسب الوصف لا دائماً ولا بینہ وبین ضرورۃ السلب فی وقت معین لا دائماً وکذا اذا لم تکن الصغریٰ ضروریۃً علی تقدیر کون الکبریٰ ممکنۃً کان اخص الصغریات المشروطۃ الخاصۃ والدائمۃ ولا منافاۃ بین امکان الایجاب وبین ضرورۃ السلب بحسب الوصف لا دائماً ولا بینہ وبین دوام السلب مادام الذات وتحقیق ہذا المبحث علی ہذا الوجہ الوجیہ مما تفردت بہ بعون اللہ الجلیل واللہ یہدی من یشاء الی سواء السبیل وہو حسبی ونعم الوکیل۔

ترجمہ:۔ اور اسی طرح جبکہ صغریٰ ممکنہ ہو اور کبریٰ ضروریہ یا مشروطہ ہو اس لئے کہ اس وقت وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف مثلاً امکان کذب کے ساتھ ہوگی اور وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف ضرورت سلب کے ساتھ ہوگی لیکن مشروطہ میں تو ظاہر ہے اور لیکن ضروریہ میں اس لئے کہ محمول جب ذات موضوع کیلئے ضروری ہو جب تک ذات موضوع موجود ہے تو وہ اس کے وصف عنوانی کے لئے (بھی) ضروری ہوگا اس لئے کہ ذات وصف کو لازم ہے اور محمول ذات کو لازم ہے اور لازم کا لازم لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح جب کہ کبریٰ ممکنہ ہو اور صغریٰ مثلاً ضروریہ ہو اس طور پر جو گزر چکا لیکن وہ منافات جو دونوں شرطوں کے ساتھ عدم

کے طور پر دائرہے یعنی جب مذکورہ بالا دونوں شرطوں میں سے ایک منتفی ہوگی تو منافات مذکورہ متحقق نہ ہوگی اس لئے کہ جب صغریٰ اس میں سے نہ ہو جس پر دوام صادق ہے اور نہ کبریٰ اس میں سے ہو جس کے سالبہ کا عکس آتا ہے تو صغریات میں مشروطہ خاصہ سے اور کبریات میں وقتیہ سے زیادہ خاص کوئی نہ ہوگا مثلاً ضرورت ایجاب بحسب الوصف لادائما کے درمیان اور ضرورت سلب فی وقت معین لادائما کے درمیان کوئی منافات نہیں کیونکہ ممکن ہے وہ وقت وصف عنوانی کے اوقات کا غیر ہو اور جب دو خاص کے درمیان منافات نہیں تو ان کے درمیان (بھی) منافات نہ ہوگی جو ان سے عام ہیں اور اسی طرح صغریٰ کے ممکنہ ہونے کے وقت جب کہ کبریٰ ضروریہ مطلقہ نہ ہو اور نہ مشروطہ عامہ و خاصہ ہو تو کبریات میں سب سے خاص دائمہ مطلقہ اور عرفیہ خاصہ اور وقتیہ ہوں گی اور امکان ایجاب و دوام سلب کے درمیان کوئی منافات نہیں جبتک ذات موضوع موجود ہے اور نہ امکان ایجاب و دوام سلب بحسب الوصف لادائما کے درمیان کوئی منافات ہے اور نہ امکان ایجاب اور ضرورت سلب فی وقت معین لادائما کے درمیان کوئی منافات ہے۔ اسی طرح کبریٰ کے ممکنہ ہونے کی تقدیر پر جبکہ صغریٰ ضروریہ ہو تو صغریات میں سب سے خاص مشروطہ خاصہ اور دائمہ ہوں گے اور امکان ایجاب و ضرورت سلب بحسب الوصف لادائما کے درمیان کوئی منافات نہیں اور نہ امکان ایجاب اور دوام سلب مادام الذات کے درمیان کوئی منافات ہے اور اس عمدہ طریقہ پر اس بحث کی تحقیق میں اللہ بزرگ کی مدد سے میں منفرد ہوں اور اللہ تعالیٰ سیدھے راستے کی ہدایت دیتا ہے جسے چاہتا ہے اور وہی میرا کافی اور بہترین وکیل ہے۔

تشریح: قولہ وکذا اذا کانت الصغریٰ الخ ——— تیسرا طریقہ یہ ہے کہ صغریٰ جب ممکنہ ہو اور کبریٰ ضروریہ مطلقہ یا مشروطہ عامہ یا خاصہ ہو تو منافات پائی جائے گی۔ اس لئے کہ صغریٰ جب ممکنہ موجبہ ہو تو اس میں وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف امکان ایجاب کے ساتھ ہوگی اور کبریٰ جب ضروریہ مطلقہ سالبہ یا مشروطہ عامہ یا خاصہ سالبہ ہو تو اس میں وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف ضرورت سلب کے ساتھ ہوگی لیکن جب کہ کبریٰ مشروطہ خاصہ یا عامہ سالبہ ہوگا تو وصف اوسط کی نسبت کا وصف اکبر کی طرف ضرورت کے ساتھ ہونا ظاہر ہے، اس لئے کہ مشروطہ عامہ یا خاصہ میں وصف محمول کی نسبت ذات موضوع کی طرف ضرورت سلب بشرط وصف عنوانی ہوا کرتی ہے لہذا جب کبریٰ میں مشروطہ عامہ یا خاصہ سالبہ واقع ہوگا تو وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف ضرورت سلب کے ساتھ ہوگی کیونکہ کبریٰ میں وصف اوسط، وصف محمول ہے اور وصف اکبر ذات موضوع بشرط وصف عنوانی ہے۔ لیکن جبکہ کبریٰ ضروریہ مطلقہ سالبہ

ہو تو وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف ضرورت سلب کے ساتھ اس لئے ہو گی کہ ضروریہ مطلقہ سالبہ میں وصف محمول کی نسبت ذات موضوع کی طرف ضرورت سلب ہوا کرتی ہے جب تک ذات موضوع موجود ہے اور جب وصف محمول کی نسبت ذات موضوع کی طرف ضرورت سلب ہو گی تو لا محالہ وصف محمول کی نسبت وصف موضوع کی طرف ضرورت سلب ہو گی کیونکہ وصف محمول ذات موضوع کو لازم ہوتا ہے اور ذات موضوع وصف موضوع کو لازم ہوا کرتی ہے اور لازم کا لازم چونکہ اس کا لازم ہوتا ہے اس لئے جو ضرورت سلب ذات موضوع کو ثابت ہو گی وہ وصف موضوع کو بھی ثابت ہو گی اور کبریٰ میں وصف موضوع یہی وصف اکبر ہے۔ لہذا جب صغریٰ میں وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف امکان ایجاب کے ساتھ ہے اور کبریٰ میں وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف ضرورت سلب کے ساتھ ہے تو دونوں نسبتوں کے درمیان منافات کا ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ ضرورت سلب کے ساتھ امکان ایجاب کا اتحاد موضوع کے وقت جمع آنا ممکن ہے جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالامکان ولاشی من الکاتب بمتحرک الاصابع بالضرورۃ میں صغریٰ ممکنہ موجبہ ہے اور کبریٰ ضروریہ مطلقہ سالبہ ہے اور دونوں کی نسبتیں ایک ساتھ جمع نہیں آتیں۔

قولہ وکذا اذا کانت الکبریٰ الخ ـــــ چوتھا طریقہ یہ ہے کہ صغریٰ جب کہ ضروریہ مطلقہ اور کبریٰ ممکنہ ہو تو دونوں کے درمیان منافات پائی جائے گی اور یہ بعینہ تیسرا طریقہ ہے مگر فرق اتنا ہے کہ تیسرے طریقہ میں صغریٰ ممکنہ اور کبریٰ ضروریہ مطلقہ ہوتا ہے اور یہاں اس کا برعکس ہے کہ صغریٰ ضروریہ مطلقہ ہے اور کبریٰ ممکنہ۔ لہذا اس طریقہ کو دوبارہ بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں تاہم آسانی کی خاطر اس کو بیان کر دیا جاتا ہے کہ صغریٰ جبکہ ضروریہ مطلقہ موجبہ ہو تو اس میں وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف ضرورت ایجاب کے ساتھ ہو گی اور کبریٰ جبکہ ممکنہ سالبہ ہو تو وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف امکان سلب کے ساتھ ہو گی اور ضرورت ایجاب اور امکان سلب کے درمیان منافات کا ہونا ظاہر ہے کیونکہ ضرورت ایجاب میں نسبت ہمیشہ ضروری ہوتی ہے اور امکان سلب میں جانبین یا جانب موافق سے نسبت کی ضرورت کا سلب ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے وہ نسبت جو ہمیشہ ضروری ہو اس نسبت کے منافی ہے جو ہمیشہ ضروری نہ ہو کیونکہ دونوں نسبتوں کا اتحاد موضوع کے وقت جمع آنا ممکن نہیں۔ مثلاً کل انسان حیوان بالضرورۃ ولاشی من الحجر بحیوان بالامکان میں صغریٰ ضروریہ مطلقہ موجبہ ہے اور کبریٰ ممکنہ سالبہ ہے جس میں دونوں کی نسبتیں ایک ساتھ جمع نہیں آتیں جبکہ دونوں کے موضوع کو متحد مان کر یوں کہا جائے کل انسان حیوان بالضرورۃ ولاشی من الانسان بحیوان بالامکان۔

قولہ واما انہا دائرۃ الخ ـــــ یہ دعویٰ ثانی (جو مذکور ہوا کہ شکل ثانی کی

جہت والی دونوں شرطوں میں سے اگر ایک بھی شرط پائی نہ جائے تو منافات نہیں پائی جائے گی) کی دلیل ہے اور اس دلیل کے بھی تین طریقے ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) صغریٰ جبکہ مشروطہ خاصہ ہو اور کبریٰ وقتیہ ہو (۲) صغریٰ جبکہ ممکنہ ہو اور کبریٰ دائمہ یا عرفیہ خاصہ یا وقتیہ ہو (۳) صغریٰ جبکہ مشروطہ خاصہ یا دائمہ ہو اور کبریٰ ممکنہ ہو۔ پہلا طریقہ شکل ثانی کی جہت والی پہلی شرط کے نہ ہونے کی تقدیر پر ہے اور دوسرا طریقہ دوسری شرط کی پہلی شق کے نہ ہونے کی تقدیر پر ہے اور تیسرا طریقہ دوسری شرط کی دوسری شق کے نہ ہونے کی تقدیر پر ہے۔ آگے ہر ایک کی تفصیل اپنے اپنے مقام پر ملاحظہ کیجئے۔

قولہ فلانہ اذا لم یکن الصغریٰ الخ ــــ پہلا طریقہ یہ ہے کہ صغریٰ جبکہ مشروطہ خاصہ اور کبریٰ وقتیہ ہو، اس لئے کہ پہلی شرط کی تقدیر پر صغریٰ جبکہ ضروریہ مطلقہ نہ ہو اور نہ ہی دائمہ مطلقہ تو باقی تیرہ قضیوں میں سے کوئی بھی ایک ہوگا اور ان میں سب سے زیادہ خاص مشروطہ خاصہ ہے اسی طرح کبریٰ میں جبکہ ان چھ قضیوں میں ایک بھی نہ ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے تو ان نو قضیوں میں سے کوئی ایک ہوگا جن کے سوالب کا عکس نہیں آتا، اور ان میں سب سے زیادہ خاص وقتیہ ہے۔ لہٰذا جب صغریٰ مشروطہ خاصہ موجبہ اور کبریٰ وقتیہ سالبہ ہو تو دونوں کے درمیان کوئی بھی منافات نہ ہوگی اس لئے کہ مشروطہ خاصہ موجبہ ضرورت ایجاب بحسب الوصف لا دائما ہوتی ہے اور وقتیہ سالبہ میں ضرورت سلب بحسب وقت معین لا دائما ہوتی ہے اور ضرورت ایجاب بحسب الوصف لا دائما اور ضرورت سلب بحسب وقت معین لا دائما میں کوئی منافات نہیں، اس لئے کہ ممکن ہے وجود وصف موضوع کا وقت جس میں ایجاب ضروری لا دائم ہوا کرتا ہے اس وقت معین کا غیر ہو جس میں سلب ضروری لا دائم ہوا کرتا ہے۔ اور جب دونوں وقت ایک دوسرے کا غیر ہونگے تو منافات متحقق نہ ہوگی کیونکہ اتحاد موضوع کے وقت دونوں نسبتیں ایک ساتھ جمع آتی ہیں مثلاً کل منخسف منظلم بالضرورۃ مادام منخسفا لا دائما و لا شیٔ من المنخسف بمنظلم وقت التربیع لا دائما میں صغریٰ مشروطہ خاصہ موجبہ ہے اور کبریٰ وقتیہ سالبہ۔ اور دونوں میں کوئی منافات نہیں، اس لئے کہ صغریٰ میں اظلام کا ثبوت ذات منخسف کیلئے بشرط انخساف لا دائما ضروری ہے اور کبریٰ میں اظلام کا سلب ذات منخسف سے وقت تربیع لا دائما میں ضروری ہے۔ ظاہر ہے دونوں میں کوئی منافات نہیں کیونکہ وقت تربیع اوقات انخساف میں سے نہیں بلکہ اس کا غیر ہے۔ اور جب مشروطہ خاصہ موجبہ اور وقتیہ سالبہ دونوں خاص ہیں اور خاص کے درمیان منافات نہیں تو جو ان سے عام ہوں گے ان کے درمیان بھی منافات نہ ہوگی کیونکہ عام خاص کا لازم ہے اور خاص اس کا ملزوم، اور جب ملزوم کے درمیان منافات نہیں تو لازم کے درمیان بھی منافات نہ ہوگی جیسے انسان و کاتب کے درمیان کوئی منافات نہیں کیونکہ ہر ایک دوسرے پر صادق

آتا ہے اور انسان سے عام حیوان ہے اور کاتب سے عام ماشی ہے لہٰذا حیوان اور ماشی کے درمیان بھی کوئی منافات نہیں کیونکہ یہاں بھی ہر ایک دوسرے پر صادق آتا ہے۔

قولہ وکذا اذا لم تکن الکبری الخ ـــــ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ صغری جب کہ ممکنہ ہو اور کبری دائمہ یا عرفیہ خاصہ یا وقتیہ ہو۔ اس لئے کہ دوسری شرط پہلی شق کی تقدیر پر صغری کے ممکنہ ہونے کے وقت کبری اگر ضروریہ یا مشروطہ عامہ یا خاصہ نہ ہو تو بارہ قضیوں میں سے کوئی ایک قضیہ ضرور ہوگا اور ان میں سے سب سے خاص دائمہ اور عرفیہ خاصہ اور وقتیہ ہیں۔ لہٰذا جب صغری ممکنہ موجبہ ہو اور کبری دائمہ سالبہ یا عرفیہ خاصہ سالبہ یا وقتیہ سالبہ ہو تو دونوں کے درمیان کوئی منافات نہ ہوگی اس لئے کہ پہلی صورت میں یعنی کبری جبکہ دائمہ سالبہ ہو تو صغری میں امکان ایجاب ہوگا اور کبری میں دوام سلب مادام الذات ہوگا اور امکان ایجاب اور دوام سلب مادام الذات کے درمیان اتحاد موضوع کے وقت کوئی منافات نہیں۔ مثلاً کل ماش ساکن بالامکان ولاشیء من الفلک بساکن بالدوام میں صغری ممکنہ موجبہ ہے اور کبری دائمہ سالبہ، اور دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں جبکہ دونوں کے موضوع کو متحد مان کر یوں کہا جائے کل فلک ساکن بالامکان ولاشیء من الفلک بساکن بالدوام۔ لیکن دوسری صورت میں یعنی جبکہ کبری عرفیہ خاصہ سالبہ ہو تو اس لئے کہ صغری میں امکان ایجاب ہوگا اور کبری میں دوام سلب بحسب الوصف لا دائما ہوگا اور امکان ایجاب اور دوام سلب بحسب الوصف لا دائما کے درمیان اتحاد موضوع کے وقت کوئی منافات نہیں مثلاً کل کاتب ساکن الاصابع بالامکان ولاشیء من الراقم بساکن الاصابع بالدوام مادام راقما لا دائما میں صغری ممکنہ موجبہ ہے اور کبری عرفیہ خاصہ سالبہ، جن کے درمیان کوئی منافات نہیں۔ اسی طرح تیسری صورت میں یعنی کبری جبکہ وقتیہ سالبہ ہو تو صغری میں امکان ایجاب ہوگا اور کبری میں ضرورت سلب بحسب وقت معین لا دائما ہوگا اور امکان ایجاب اور ضرورت سلب بحسب وقت معین لا دائما کے درمیان کوئی منافات نہیں مثلاً کل کاتب ساکن الاصابع بالامکان ولاشیء من الراقم بساکن الاصابع وقت الرقم بالضرورۃ لا دائما میں صغری ممکنہ موجبہ ہے اور کبری وقتیہ سالبہ ہے جن کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے۔ اور دائمہ مطلقہ سالبہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ اور وقتیہ سالبہ خاص ہیں اور جب خاص اور ممکنہ کے درمیان کوئی منافات نہیں تو جو ان سے عام ہیں ان کے درمیان بھی منافات نہ ہوگی۔

قولہ وکذا اذا لم تکن الصغری الخ ـــــ تیسرا طریقہ یہ ہے کبری جبکہ ممکنہ ہو اور صغری مشروطہ خاصہ یا دائمہ مطلقہ ہو۔ اس لئے کہ دوسری شرط کی دوسری شق کی تقدیر پر کبری کے ممکنہ ہونے کے وقت صغری اگر ضروریہ مطلقہ نہ ہو تو چودہ موجہات میں سے کوئی ایک موجہہ ضرور

ہوگا۔ اور ان میں سب سے خاص مشروطہ خاصہ اور دائمہ مطلقہ ہیں۔ لہذا جب صغریٰ مشروطہ خاصہ سالبہ یا دائمہ مطلقہ سالبہ ہوگا اور کبریٰ ممکنہ سالبہ ہوگا تو دونوں کے درمیان کوئی منافات نہ ہوگی۔ کیونکہ پہلی صورت میں یعنی صغریٰ جبکہ مشروطہ خاصہ سالبہ ہو تو اس میں ضرورت سلب بحسب الوصف لا دائماً ہوگی اور کبریٰ میں امکان ایجاب۔ اور ظاہر ہے ضرورت سلب بحسب الوصف لا دائما اور امکان ایجاب کے درمیان کوئی منافات نہیں جبکہ دونوں کے موضوع ایک ہوں مثلاً لاشئی من الکاتب بساکن بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما وکل فلک ساکن بالامکان میں صغریٰ مشروطہ خاصہ سالبہ ہے اور کبریٰ ممکنہ موجبہ ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں جبکہ دونوں کے موضوع کو متحد مان کر یوں کہا جائے لاشئی من الکاتب بساکن بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما وکل کاتب ساکن بالامکان۔ لیکن دوسری صورت یعنی صغریٰ جب کہ دائمہ مطلقہ سالبہ ہو تو اس میں دوام سلب مادام الذات ہوگا اور کبریٰ میں امکان ایجاب ہوگا، اور دوام سلب مادام الذات اور امکان ایجاب کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے جبکہ دونوں کے موضوع متحد ہوں مثلاً لیس بعض الکواکب بساکن دائما وکل فلک ساکن بالامکان میں صغریٰ دائمہ مطلقہ سالبہ ہے اور کبریٰ ممکنہ موجبہ، جن کے درمیان اتحاد موضوع کے وقت کوئی منافات نہیں ہے۔

قولہ وہو حسبی ونعم الوکیل ــــ علامہ تفتازانی نے مطول میں لکھا ہے کہ نعم الوکیل کا عطف آیا ہو حسبی پورے جملہ پر ہے یا صرف حسبی پر۔ پہلی تقدیر پر نعم کا مخصوص بالمدح (ضمیر ہو) محذوف ہوگا تقدیر عبارت یہ ہے نعم الوکیل ہو۔ اور دوسری تقدیر پر نعم کا مخصوص بالمدح مذکور ہوگا تقدیر عبارت یہ ہے ہو نعم الوکیل۔ لیکن دونوں ہی صورتوں میں یہ سوال وارد ہوسکتا ہے کہ نعم الوکیل کا عطف اگر ہو حسبی پورے جملہ پر ہے تو عطف الانشاء علی الخبر لازم آئے گا کیونکہ نعم فعل مدح ہے اور فعل مدح انشاء کی قسم سے ہے۔ اور اگر اس کا عطف صرف حسبی پر ہے تو عطف الجملۃ علی المفرد لازم آئے گا کیونکہ حسبی اگرچہ مضاف و مضاف الیہ سے مل کر مرکب ہے لیکن وہ حکم میں مفرد کے ہے۔ اس کے متعدد جوابات دیئے جاسکتے ہیں ایک یہ کہ یہ عطف الانشاء علی الخبر نہیں بلکہ عطف الانشاء علی الانشاء ہے اس لئے کہ ہو حسبی اگرچہ صورۃً جملہ خبریہ معلوم ہوتا ہے لیکن مقام دعا میں واقع ہونے کی وجہ سے جملہ انشائیہ ہوگیا ہے جس طرح نفع اللہ بہ الطالبین (جس کو اکثر مصنفین کتاب کے شروع میں بیان کرتے ہیں) جملہ انشائیہ ہوگیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے جیسے علامہ خیالی نے بیان کیا ہے کہ یہاں عطف میں صرف یہ ملحوظ ہے کہ ایک جملہ دوسرے جملہ پر معطوف ہے اس سے قطع نظر کہ جملہ انشائیہ ہے یا خبریہ۔ تیسرا جواب یہ ہے جیسے علامہ سید السند نے شرح تلخیص المفتاح کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ نعم الوکیل سے پہلے ضمیر ہو محذوف ہے جو کہ ترکیب میں مبتدا اور نعم

الوکیل اس کی خبر واقع ہے پس اس صورت میں یہ عطف الخبر علی الخبر ہوگا اور ضمیر کو یہاں پر اس لئے حذف کیا گیا کہ اس پر دلالت کیلئے ہو حسبی کی ضمیر کافی ہے۔ چوتھا جواب یہ کہ نعم الوکیل جملہ مستانفہ ہے عاطفہ نہیں۔

فصل اَلشَّرطِیُّ مِنَ الاِقتِرَانِیِّ اِمَّا اَن یَّتَرَکَّبَ مِن مُتَّصِلَتَینِ اَو مُنفَصِلَتَینِ اَو حَملِیَّۃٍ وَّمُتَّصِلَۃٍ اَو حَملِیَّۃٍ وَّمُنفَصِلَۃٍ اَو مُتَّصِلَۃٍ وَّمُنفَصِلَۃٍ وَیَنعَقِدُ فِیہِ الاَشکَالُ الاَربَعَۃُ وَفِی تَفصِیلِھَا طُولٌ

ترجمہ: شرطی جو کہ از قسم اقترانی ہے آیا دو متصلہ سے مرکب ہوتی ہے یا دو منفصلہ سے یا ایک حملیہ اور ایک متصلہ سے یا ایک حملیہ اور ایک منفصلہ سے یا ایک متصلہ اور ایک منفصلہ سے اور قیاس شرطی میں (بھی) اشکال اربعہ منعقد ہوتی ہیں لیکن ان کی تفصیل میں طول ہے۔

قولہ من متصلین[۱]۔ کقولنا کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود وکلما کان النہار موجوداً فالعالم مضیء ینتج کلما کانت الشمس طالعۃ فالعالم مضیء۔ قولہ او منفصلین کقولنا دائماً اما ان یکون العدد زوجاً واما ان یکون فرداً ودائماً اما ان یکون الزوج زوج الزوج او یکون زوج الفرد ینتج دائماً اما ان یکون العدد زوج الزوج او زوج الفرد او یکون فرداً۔ قولہ او حملیۃ ومتصلۃ[۲] نحو ہذا الشیء انسان وکلما کان ہذا الشیء انساناً کان حیواناً ینتج ہذا حیوان ونحو کلما کان ہذا الشیء انساناً فہو حیوان وکل حیوان جسم ینتج کلما کان ہذا الشیء انساناً کان جسماً۔ قولہ او حملیۃ ومنفصلۃ[۳]۔ نحو ہذا عدد ودائماً اما ان یکون العدد زوجاً او فرداً ینتج فہذا اما ان یکون زوجاً او فرداً۔ قولہ او متصلۃ ومنفصلۃ[۴] نحو کلما کان ہذا الشیء ثلثۃ فہو عدد ودائماً اما ان یکون العدد زوجاً او ان یکون فرداً ینتج کلما کان ہذا الشیء ثلثۃ فاما ان یکون زوجاً او فرداً۔ قولہ وینعقد یعنی[۵] لابد فی تلک الاقسام من اشتراک المقدمتین فی جزء یکون ہو الحد الاوسط فاما ان یکون محکوماً علیہ فی کلتا المقدمتین او محکوماً بہ فیہما او محکوماً بہ فی الصغریٰ ومحکوماً علیہ فی الکبریٰ او بالعکس فالاول ہو الشکل الثالث والثانی ہو الثانی والثالث ہو الاول والرابع ہو الرابع۔ قولہ وفی تفصیلہا۔[۶] ای فی تفصیل الاشکال الاربعۃ فی تلک الاقسام الخمسۃ بحسب الشرائط والضروب والنتائج طول لایلیق بالمختصرات فلیطلب من مطولات المتاخرین۔

ترجمہ :۔ جیسے ہمارا قول ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود وکلما کان النہار موجودا فالعالم مضئی ، نتیجہ یہ دے گا کلما کانت الشمس طالعۃ فالعالم مضئی ، ۔ جیسے ہمارا قول دائما اما ان یکون العدد زوجا واما ان یکون فردا واما ان یکون الزوج زوج الزوج او یکون زوج الفرد نتیجہ یہ دے گا دائما اما ان یکون العدد زوج الزوج او یکون زوج الفرد او یکون فردا ۔ جیسے ہذا الشئی ، انسان وکلما کان ہذا الشئی ، انسان کان حیوانا نتیجہ یہ دے گا ہذا حیوان اور جیسے کلما کان ہذا الشئی ، انسانا فہو حیوان وکل حیوان جسم یہ نتیجہ دے گا کلما کان ہذا الشئی ، انسانا کان جسما ۔ جیسے ہذا عدد ، ودائما اما ان یکون العدد زوجا او یکون فردا نتیجہ یہ دے گا ہذا اما ان یکون زوجا او فردا ۔ جیسے کلما کان ہذا ثلثۃ فہو عدد ، ودائما اما ان یکون العدد زوجا او یکون فردا نتیجہ یہ دے گا کلما کان ہذا ثلثۃ فاما ان یکون زوجا او فردا ۔ یعنی ان قسموں میں دونوں مقدموں کا جزء جو کہ حد اوسط ہے اس میں شریک ہونا ضروری ہے لہذا وہ جزء دونوں مقدموں میں آیا محکوم بہ ہے یا محکوم علیہ یا صغریٰ میں محکوم بہ ہے اور کبریٰ میں محکوم علیہ یا اس کا برعکس تو پہلا شکل ثانی ہے اور دوسرا شکل ثالث اور تیسرا شکل اول اور چوتھا شکل رابع ۔ یعنی اشکال اربعہ کو ان پانچوں قسموں میں شرائط وضروب ونتائج کے اعتبار سے تفصیل کرنے میں طول ہے جو مختصر کتابوں میں ان کے لائق نہیں لہذا ان کو متاخرین کے مطولات سے طلب کر لینا چاہیے ۔

تشریح :۔ بیشک نہ من متصلین ــــ قضیہ حملیہ کی طرح قضیہ شرطیہ بھی بدیہی ونظری ہوتا ہے مثلاً کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود قضیہ شرطیہ ہے جو بدیہی ہے اور متیٰ وجد الممکن وجد الواجب اور متیٰ وجد الحرکۃ المستقیمۃ وجد محدد الجہات بھی قضیہ شرطیہ ہیں لیکن بدیہی نہیں نظری ہیں جو نظر واستدلال کے محتاج ہیں اور قضیہ شرطیہ چونکہ قیاس شرطی سے حاصل ہوتا ہے اس لئے اس کی تعریف بیان کی جاتی ہے کہ قیاس شرطی وہ ہے جو صرف حملیات سے مرکب نہ ہو اور یہ عام ہے آیا صرف شرطیات سے مرکب ہے یا ایک شرطیہ اور ایک حملیہ سے ۔ اس طریقہ سے قیاس شرطی کی پانچ قسمیں ہو جائیں گی کہ اس کے صغریٰ وکبریٰ آیا (۱) دونوں قضیہ متصلہ ہیں (۲) یا دونوں منفصلہ ہیں (۳) یا ایک حملیہ ہے اور دوسرا متصلہ (۴) یا ایک حملیہ ہے اور دوسرا منفصلہ (۵) یا ایک متصلہ ہے اور دوسرا منفصلہ ۔ قسم اول کو قسم ثانی پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ وہ دو متصلہ پر مشتمل ہے اور قسم ثانی منفصلہ پر ۔ اور متصلہ شرطیہ چونکہ میں اصل ہے جیسا کہ بحث شرطیہ میں گذر چکا ۔ لیکن قسم ثانی کو قسم ثالث پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ وہ دو متحد النوع پر مشتمل ہے اور قسم ثالث دو مختلف النوع پر ۔ اور متحد النوع بمنزلہ بسیط ہوتا ہے اور بسیط طبعاً مقدم ہوتا ہے اس لئے اس کو ذکر میں بھی مقدم کیا گیا ۔ لیکن قسم ثالث کو قسم رابع پر اس لئے کہ وہ متصلہ پر مشتمل ہے اور قسم رابع منفصلہ پر ۔ لیکن قسم رابع کو قسم خامس پر اس لئے کہ اس کا جزء اول قسم ثالث کے جزء اول

سکا ساتھ حملیہ میں شریک ہے۔ ہر ایک کی مثالیں شرح میں موجود ہیں۔

بیانہ[۲] او حملیۃ و متصلۃ ـــــ وہ قیاس شرطی جو ایک قضیہ حملیہ اور دوسرا قضیہ متصلہ سے مرکب ہے، اس کی چونکہ دو صورتیں نکلتی ہیں (۱) جزء اول قضیہ حملیہ ہے اور جزء ثانی قضیہ متصلہ (۲) جزء اول قضیہ متصلہ ہے اور جزء ثانی قضیہ حملیہ۔ اس لئے شرح میں اس کی دو مثالیں بیان کی گئی ہیں پہلی مثال صورت اولیٰ کی ہے اور دوسری مثال صورت ثانیہ کی۔

بیانہ[۳] او حملیۃ و منفصلۃ ـــــ وہ قیاس شرطی جو ایک قضیہ حملیہ اور دوسرا قضیہ منفصلہ سے مرکب ہے۔ اس کی بھی دو صورتیں نکلتی ہیں (۱) جزء اول قضیہ حملیہ ہے اور جزء ثانی قضیہ منفصلہ (۲) جزء اول قضیہ منفصلہ ہے اور جزء ثانی قضیہ حملیہ۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے ہذا عدد واما ان یکون العدد زوجا او فردا اس کا نتیجہ یہ ہے اما ان یکون زوجا او فردا۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے دائما اما ان یکون العدد زوجا او فردا وکل واحد منہما داخل تحت الکم اس کا نتیجہ یہ ہے ہذا العدد داخل تحت الکم۔ اس مثال کو فطرت سلیمہ پر بھروسہ کرتے ہوئے چھوڑ دیا گیا۔

بیانہ[۴] او متصلۃ و منفصلۃ ـــــ وہ قیاس شرطی جو ایک قضیہ متصلہ اور دوسرا قضیہ منفصلہ سے مرکب ہے۔ اس کی بھی دو صورتیں نکلتی ہیں (۱) جزء اول قضیہ متصلہ ہے اور جزء ثانی قضیہ منفصلہ (۲) جزء اول قضیہ منفصلہ ہے اور جزء ثانی قضیہ متصلہ۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کلما کان ہذا مثلثۃ فہو عدد و دائما اما ان یکون العدد زوجا او یکون فردا اس کا نتیجہ یہ ہے کلما کان ہذا مثلثۃ فہو اما ان یکون زوجا او فردا۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے دائما اما ان یکون العدد زوجا او فردا وکلما کان الشئی زوجا او فردا فہو کم منفصل، اس کا نتیجہ یہ ہے کلما کان الشئی عددا کان کما منفصلا اس مثال کو بھی فطرت سلیمہ پر اعتماد کرتے ہوئے چھوڑ دیا گیا۔

قولہ[۵] یعنی لابد فی تلک الاقسام الخ ـــــ یعنی قیاس حملی میں جس طرح ایک ایسا جزء ہوتا ہے جو صغریٰ و کبریٰ دونوں میں شریک ہوتا ہے جس کا نام حد اوسط رکھا جاتا ہے اسی طرح قیاس شرطی میں بھی ایک ایسا جزء ہوتا ہے جو صغریٰ و کبریٰ دونوں میں شریک ہوتا ہے جس کا نام حد اوسط رکھا جاتا ہے۔ لہٰذا قیاس حملی کی طرح قیاس شرطی میں بھی چار شکلیں پیدا ہوں گی جس کی دلیل حصر یہ ہے کہ حد اوسط آیا صغریٰ و کبریٰ دونوں میں محکوم علیہ واقع ہوتا ہے یا دونوں میں محکوم بہ، یا صغریٰ میں محکوم بہ اور کبریٰ میں محکوم علیہ یا صغریٰ میں محکوم علیہ اور کبریٰ میں محکوم بہ۔ پہلا شکل ثالث ہے اور دوسرا شکل ثانی اور تیسرا شکل اول اور چوتھا شکل رابع۔ لہٰذا شکل اول وہ ہے جس کے صغریٰ میں حد اوسط محکوم بہ ہو اور کبریٰ میں محکوم علیہ جیسے کلما کان زید انسانا کان حیوانا و کلما کان حیوان

کان جسما شکل اول ہے جس کے صغریٰ میں حد اوسط محکوم بہ ہے اور کبریٰ میں محکوم علیہ اس کا نتیجہ یہ ہے کلما کان زید انسانا کان جسما۔ اور شکل ثانی وہ ہے جس کے صغریٰ و کبریٰ دونوں میں حد اوسط محکوم بہ ہو جیسے کلما کان زید انسان کان حیوانا ولیس البتۃ اذا کان حجرا کان حیوانا شکل ثانی ہے جس کے صغریٰ و کبریٰ دونوں میں حد اوسط محکوم بہ ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہے لیس البتۃ ان کان زید انسانا کان حجرا۔ اور شکل ثالث وہ ہے جس کے صغریٰ و کبریٰ دونوں میں حد اوسط محکوم علیہ ہو جیسے کلما کان زید انسانا کان حیوانا و کلما کان زید انسانا کان کاتبا شکل ثالث ہے جس کے صغریٰ و کبریٰ دونوں میں حد اوسط محکوم علیہ ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہے قد یکون اذا کان زید حیوانا کان کاتبا۔ اور شکل رابع وہ ہے جس کے صغریٰ میں حد اوسط محکوم علیہ ہو اور کبریٰ میں محکوم بہ، جیسے کلما کان الشیء انسانا کان حیوانا و کلما کان کاتبا کان انسانا شکل رابع ہے جس کے صغریٰ میں حد اوسط محکوم علیہ اور کبریٰ میں محکوم بہ ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کلما کان الشیء حیوانا کان کاتبا۔ اور ان اشکال کے انتاج کی شرائط بھی وہی ہیں جو قیاس حملی میں ہیں اور جتنے ضروب ناتجہ وہاں ہیں اتنے ہی یہاں بھی ہیں مثلاً وہاں شکل اول کی شرط ہے کہ صغریٰ موجبہ اور فعلیہ اور کبریٰ کلیہ ہو، یہاں بھی شکل اول کی شرط ہے کہ صغریٰ موجبہ اور فعلیہ اور کبریٰ کلیہ ہو۔ وہاں شکل اول کی ضروب ناتجہ چار ہیں یہاں بھی شکل اول کی ضروب ناتجہ چار ہیں۔ لیکن فرق صرف شکل رابع کی ضروب ناتجہ میں یہ ہے کہ وہاں ان کی ضروب ناتجہ آٹھ ہیں اور یہاں صرف پانچ۔ اسی طرح قیاس حملی میں جس طرح شکل اول کی ضروب بدیہی ہیں جو دلیل کے محتاج نہیں اور باقی شکلوں کی ضروب نظری ہیں جو دلیل خلف اور دلیل افتراض اور دلیل عکس کے محتاج ہیں اسی طرح یہاں بھی۔ اور یہاں پر اشکال اربعہ کی دلیل حصر میں لفظ محکوم علیہ و محکوم بہ استعمال کیا گیا اور قیاس حملی میں موضوع و محمول اس کی وجہ یہ ہے کہ موضوع و محمول صرف قضیہ حملیہ کے طرفین کو کہا جاتا ہے اور محکوم علیہ و محکوم بہ قضیہ حملیہ کے علاوہ قضیہ شرطیہ کے طرفین کو بھی کہا جاتا ہے۔ اور قیاس حملی میں چونکہ صرف قضیہ حملیہ ہوتا ہے اس لئے اس کے لئے موضوع و محمول استعمال کئے گئے اور قیاس شرطی میں قضیہ حملیہ کے علاوہ شرطیہ بھی ہوتا ہے اس لئے اس کیلئے محکوم علیہ و محکوم بہ استعمال کئے گئے۔

قولہ ای فی تفصیل الاشکال الخ ـــــ یعنی اشکال اربعہ کو قیاس شرطی کی پانچ قسموں میں شرائط و ضروب و نتائج کے اعتبار سے بیان کرنے میں تفصیل ہے۔ کیونکہ قیاس شرطی کی جو پانچ قسمیں ہیں ان میں سے پہلی قسم (وہ قیاس جو دو متصلہ سے مرکب ہے) کی بھی تین قسمیں ہیں:۔ (۱) حد اوسط دونوں مقدموں میں پورا مقدم ہے یا پوری تالی (۲) دونوں میں جزء مقدم ہے یا جزء تالی (۳) ایک مقدمہ میں پورا مقدم ہے یا پوری تالی اور دوسرے میں جزء مقدم ہے یا جزء تالی۔ اسی

طرح دوسری قسم (وہ قیاس جو دو منفصلہ سے مرکب ہے) کی بھی وہی تین قسمیں ہیں (۱) حداوسط دونوں مقدموں میں پورا مقدم ہے یا پوری تالی (۲) دونوں مقدموں میں جزء مقدم ہے یا جزء تالی (۳) ایک مقدمہ میں پورا مقدم ہے یا پوری تالی اور دوسرے مقدمہ میں جزء مقدم ہے یا جزء تالی۔ اسی طرح تیسری قسم (وہ قیاس جو حملیہ اور منفصلہ سے مرکب ہے) کی چھ قسمیں ہوجائیں گی کیونکہ حملیہ تعداد میں اجزاء انفصال کی برابر ہوں گے یا ان سے زائد یا ان سے کم۔ تینوں تقدیروں پر منفصلہ آیا صغریٰ ہوگا یا کبریٰ۔ اسی طرح پانچویں قسم (وہ قیاس جو متصلہ و منفصلہ سے مرکب ہے) کی بھی چھ قسمیں ہوجائیں گی کیونکہ حداوسط دونوں مقدموں میں پورا مقدم ہے یا پوری تالی یا دونوں میں جزء مقدم ہے یا جزء تالی یا ایک میں پورا مقدم ہے یا پوری تالی اور دوسرے میں جزء مقدم ہے یا جزء تالی۔ ہر تقدیر پر متصلہ آیا صغریٰ ہوگا یا کبریٰ اس طریقہ سے قیاس شرطی کی کل بائیس ۲۲ قسمیں ہوجائیں گی اور ان بائیس قسموں میں سے ہر ایک میں اگر اشکال اربعہ کا لحاظ کیا جائے تو کل اٹھاسی ۸۸ قسمیں ہوجائیں گی۔ مزید تفصیلات مطولات میں دیکھیے۔

فصل اَلاِستثنائیُ یُنتِجُ مِنَ المتّصلةِ وضعُ المقدّمِ و رفعُ التالی وَمِنَ الحقیقیةِ وضعُ کلٍّ کمانعةِ الجمعِ و رفعُهٗ کمانعةِ الخلوِ

ترجمہ:۔ قیاس استثنائی شرطیہ متصلہ سے (اگر مرکب ہے تو) نتیجہ وضع مقدم و رفع تالی دیتا ہے اور منفصلہ حقیقیہ سے (اگر مرکب ہے تو) نتیجہ وضع کل دیتا ہے جیسے مانعة الجمع اور رفع کل دیتا ہے جیسے مانعة الخلو۔

قولہ الاستثنائی۔ القیاس الاستثنائی ھو الذی یکون النتیجۃ المذکورۃ فیہ بمادتہٖ وہیئتہٖ وھو ما یترکب من مقدمۃ شرطیۃ ومقدمۃ حملیۃ یستثنی فیھا عین احد جزئی الشرطیۃ اَو نقیضہ لینتج عین الاٰخر او نقیضہ فالاحتمالات المتصورۃ فی انتاج کل استثنائی اربعۃ وضع کل ورفع کل لکن المنتج فی کل قسم منھا شیٔ وتفصیلہ ما افادہ المصنف من ان الشرطیۃ ان کانت متصلۃ ینتج منھا احتمالان وضع المقدم ینتج وضع التالی لاستلزام تحقق الملزوم تحقق اللازم ورفع التالی ینتج رفع المقدم لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم واما وضع التالی فلا ینتج وضع المقدم ولا رفع المقدم ینتج رفع التالی لجواز کون اللازم اعم فلا

یلزمُ من تحققہٖ تحققُ الملزومِ ولا من انتفاءِ ملزومہٖ انتفاءُ اللازم۔

ترجمہ:۔ قیاس استثنائی وہ ہے جس میں نتیجہ اپنے مادہ وہیئت کے اعتبار سے مذکور ہو اور یہ ایک مقدمہ شرطیہ اور دوسرے ایسے مقدمہ حملیہ سے مرکب ہوتا ہے جس میں شرطیہ کے دونوں جزوؤں میں سے کسی ایک کے عین یا اس کی نقیض کا استثناء کیا جاتا ہے تاکہ عین آخر یا اس کی نقیض نتیجہ دے لہذا وہ احتمالات جو ہر قیاس استثنائی میں متصور ہوتے ہیں چار ہیں وضع کل رفع کل لیکن ان میں سے ہر قسم میں ایک احتمال منتج ہوگا اور اس کی تفصیل جس کو مصنف نے بیان فرمایا یہ ہے کہ شرطیہ اگر متصلہ ہو تو ان میں سے دو احتمال منتج ہوں گے ایک وضع مقدم جو وضع تالی نتیجہ دے گا کیونکہ ملزوم کا تحقق لازم کے تحقق کو مستلزم ہے اور دوسرا رفع تالی جو رفع مقدم نتیجہ دے گا کیونکہ انتفاء لازم انتفاء ملزوم کو مستلزم ہے اور لیکن وضع تالی وضع مقدم نتیجہ نہیں دے گا اور نہ رفع مقدم رفع تالی نتیجہ دے گا کیونکہ جائز ہے لازم عام ہو لہذا لازم کے تحقق سے ملزوم کا تحقق لازم نہیں آئے گا اور نہ اس کے ملزوم کے انتفاء سے لازم کا انتفاء لازم آئے گا۔

تشریح:۔ قولہ القیاس الاستثنائی الخ ــــــ قیاس کی پہلی قسم اقترانی سے فراغت کے بعد اب اس کی دوسری قسم استثنائی کو بیان کیا جاتا ہے کہ استثنائی وہ ہے جس میں نتیجہ یا اس کی نقیض اپنے مادہ اور ہیئت کے ساتھ بالفعل موجود ہو اور وہ دو مقدموں سے مرکب ہوتا ہے جن میں پہلا مقدمہ شرطیہ ہوتا ہے اور دوسرا حملیہ۔ اور حملیہ وہ ہوتا ہے جس میں شرطیہ کے دونوں جزوں میں سے کسی ایک جزء یا اس کی نقیض کا استثناء کیا جاتا ہے۔ اور استثناء عام ہے آیا جزء اول کا ہو یا جزء ثانی کا، یا جزء اول کی نقیض کا یا جزء ثانی کی نقیض کا۔ اس طریقہ سے ہر قیاس استثنائی میں عقلاً چار احتمال پیدا ہوتے ہیں جن میں سے پہلے دونوں احتمال کو وضع کل اور اخیر دونوں احتمال کو رفع کل کہا جاتا ہے۔ لیکن وضع اس لئے کہ اس میں جزء کی وضع یعنی ثبوت ہوتا ہے اور کل اس لئے کہ اس میں جزء اول اور جزء ثانی دونوں کا ثبوت ہوتا ہے۔ لیکن رفع اس لئے کہ اس میں جزء کا سلب ہوتا ہے اور کل اس لئے کہ اس میں جزء اول اور جزء ثانی دونوں کا سلب ہوتا ہے۔ اور قیاس استثنائی کا جزء اول چونکہ شرطیہ ہوتا ہے اس لئے وہ آیا متصلہ ہے یا منفصلہ۔ اگر متصلہ ہے تو (۱) اگر جزء اول کا استثناء کیا گیا تو نتیجہ جزء ثانی آئے گا اور (۲) اگر جزء ثانی کا استثناء کیا گیا ہے تو نتیجہ جزء اول آئے گا اسی طرح (۳) اگر جزء اول کی نقیض کا استثناء کیا گیا ہے تو نتیجہ جزء ثانی کی نقیض آئے گا اور (۴) اگر

استثناء جزء ثانی کی نقیض کا کیا گیا ہے تو نتیجہ جزء اول کی نقیض آئے گا مثلاً کلما کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودا لکن الشمس طالعۃ قیاس استثنائی ہے جس کا پہلا مقدمہ شرطیہ ہے اور دوسرا حملیہ، جس میں شرطیہ کے جزء اول کی وضع یعنی ثبوت کیا گیا ہے لہذا نتیجہ شرطیہ کا جزء ثانی آئے گا یعنی النہار موجود۔ اور اگر اس قیاس میں شرطیہ کے جزء ثانی کا استثناء کر کے یوں کہا جائے کلما کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودا لکن النہار موجود تو نتیجہ اس کا جزء اول آئے گا یعنی الشمس طالعۃ۔ اسی طرح اگر شرطیہ کے جزء اول کی نقیض کا استثناء کر کے یوں کہا جائے کلما کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودا لکن الشمس لیست بطالعۃ تو نتیجہ شرطیہ کے جزء ثانی کی نقیض آئے گا یعنی النہار لیس بموجود۔ اور اگر شرطیہ کے جزء ثانی کی نقیض کا استثنا کر کے یوں کہا جائے کلما کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودا لکن النہار لیس بموجود تو نتیجہ جزء اول کی نقیض آئے گا یعنی الشمس لیست بطالعۃ۔ ان میں سے صرف پہلے اور چوتھے احتمال میں نتیجہ لزومی طور پر صحیح برآمد ہوگا دوسرے اور تیسرے احتمال میں نہیں۔ اور اگر شرطیہ منفصلہ ہے تو اگر (۱) جزء اول کا استثنا کیا گیا ہے تو نتیجہ جزء ثانی کی نقیض آئے گا۔ اور اگر (۲) جزء ثانی کا استثنا کیا گیا ہے تو نتیجہ جزء اول کی نقیض آئے گا۔ اور اگر (۳) جزء اول کی نقیض کا استثنا کیا گیا ہے تو نتیجہ جزء ثانی کا عین آئے گا۔ اور اگر (۴) جزء ثانی کی نقیض کا استثنا کیا گیا ہے تو نتیجہ جزء اول کا عین آئے گا۔ لہذا اگر وہ منفصلہ حقیقیہ ہے تو چاروں احتمالات میں نتیجہ صحیح برآمد ہوگا اور اگر منفصلہ مانعۃ الجمع ہے تو صرف پہلے دونوں احتمال میں نتیجہ صحیح برآمد ہوگا اور اگر منفصلہ مانعۃ الخلو ہے تو صرف اخیر دونوں احتمال میں نتیجہ صحیح برآمد ہوگا۔ باقی احتمالات میں نہیں۔ ہر ایک کی تفصیل آگے ملاحظہ کیجئے۔

قولہ وتفصیلہ ما افاد الخ ــــــ تفصیلہ کی ضمیر مجرور کا مرجع اجمال ہے اور افادہ کی ضمیر منصوب کا مرجع ما اسم موصول ہے اور من اسی اسم موصول کا بیان ہے جس کا حاصل یہ کہ اس اجمال کی تفصیل جس کو ابھی بیان کیا گیا مصنف کا فرمودہ یہ قول ہے کہ قیاس استثنائی کہ جس کا جزء اول قضیہ شرطیہ ہوتا ہے اگر وہ شرطیہ متصلہ ہے تو اس قیاس کا نام استثنائی متصل ہے اور اگر شرطیہ منفصلہ ہے تو اس قیاس کا نام استثنائی منفصل ہے۔ لہذا استثنائی متصل وہ قیاس ہوا جس کا پہلا قضیہ شرطیہ متصلہ اور دوسرا قضیہ حملیہ ہو۔ اور شرطیہ متصلہ کی چونکہ دو قسمیں ہیں موجبہ اور سالبہ، لہذا شرطیہ متصلہ کی کل چار قسمیں ہو جائیں گی (۱) لزومیہ موجبہ (۲) لزومیہ سالبہ (۳) اتفاقیہ موجبہ (۴) اتفاقیہ سالبہ۔ اور یہ گذر چکا ہے کہ ہر قیاس استثنائی میں عقلاً چار احتمال پیدا ہوتے ہیں کہ (۱) آیا جزء اول کا استثنا کیا جائے (۲) یا جزء ثانی کا (۳) یا جزء

اول کی نقیض کا (۴) یا جزء ثانی کی نقیض کا۔ اس طرح استثنائی متصل کی کل سولہ قسمیں ہو جائیں گی (۱) وہ قیاس جس کا پہلا قضیہ متصلہ لزومیہ موجبہ ہو اور دوسرا قضیہ پہلے قضیہ کے جزء اول کا استثنا شدہ ہو (۲) یا اس کے جزء ثانی کا استثنا شدہ ہو (۳) یا جزء اول کی نقیض کا استثنا شدہ ہو (۴) یا جزء ثانی کی نقیض کا استثنا شدہ ہو (۵) وہ قیاس جس کا پہلا قضیہ متصلہ لزومیہ سالبہ ہو اور دوسرا قضیہ پہلے قضیہ کے جزء اول کا استثنا شدہ ہو (۶) یا اس کے جزء ثانی کا استثنا شدہ ہو (۷) یا اس کے جزء اول کی نقیض کا استثنا شدہ ہو (۸) یا اس کے جزء ثانی کی نقیض کا استثنا شدہ ہو۔ (۹) وہ قیاس جس کا پہلا قضیہ اتفاقیہ موجبہ ہو اور دوسرا قضیہ اس کے جزء اول کا استثنا شدہ ہو (۱۰) یا جزء ثانی کا استثنا شدہ ہو (۱۱) یا جزء اول کی نقیض کا استثنا شدہ ہو (۱۲) یا جزء ثانی کی نقیض کا استثنا شدہ ہو (۱۳) وہ قیاس جس کا پہلا قضیہ اتفاقیہ سالبہ ہو اور دوسرا قضیہ پہلے قضیہ کے جزء اول کا استثنا شدہ ہو (۱۴) یا جزء ثانی کا استثنا شدہ ہو (۱۵) یا جزء اول کی نقیض کا استثنا شدہ ہو (۱۶) یا جزء ثانی کی نقیض کا استثنا شدہ ہو۔ اور قیاس حملی میں جس طرح صحیح انتاج کیلئے کچھ شرائط بیان کی جاتی ہیں اسی طرح قیاس استثنائی میں بھی صحیح انتاج کیلئے کچھ شرائط بیان کی گئی ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) شرطیہ کا لزومیہ ہونا (۲) شرطیہ کا موجبہ ہونا پہلی شرط کی قید سے اخیر کی آٹھ قسمیں ساقط ہو گئیں کیونکہ ان کے اندر شرطیہ اتفاقیہ ہوتا ہے اور دوسری شرط کی قید سے باقی آٹھ قسموں میں سے اخیر کی چار قسمیں ساقط ہو گئیں کیونکہ ان کا شرطیہ سالبہ ہوتا ہے باقی صرف پہلی چار قسمیں رہ گئیں۔ اس پر بھی صرف پہلی اور چوتھی قسم لزومی طور پر صحیح نتیجہ دیتی ہیں دوسری و تیسری نہیں کما سیاتی۔

قولہ ان کانت متصلۃ الخ ـــــ یعنی استثنائی متصل (کہ جس کا پہلا قضیہ شرطیہ متصلہ موجبہ لزومیہ ہوتا ہے) کے صرف دو احتمال لزومی طور پر صحیح نتیجہ دیتے ہیں ایک یہ کہ وضع مقدم سے نتیجہ وضع تالی آتا ہے یعنی شرطیہ کے جزء اول کے استثنا کرنے سے نتیجہ جزء ثانی آتا ہے مثلاً کلما کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودا لکن الشمس طالعۃ میں مقدم کا استثنا کیا گیا ہے لہذا اس کا نتیجہ تالی یعنی النہار موجود آئے گا کیونکہ شرطیہ متصلہ میں مقدم ملزوم ہوتا ہے اور تالی اس کا لازم، اور ثابت ہے کہ جب ملزوم پایا جائے گا تو لازم بھی پایا جائے گا کیونکہ اگر نہ پایا جائے تو ملازمہ ہی باطل ہو جائے گا لہذا جب بھی مقدم کا استثنا کیا جائے تو تالی ضرور نتیجہ آئے گا۔ دوسرا احتمال یہ کہ رفع تالی سے نتیجہ رفع مقدم آتا ہے یعنی شرطیہ کے جزء ثانی کی نقیض کا استثنا کرنے سے نتیجہ جزء اول کی نقیض آتا ہے مثلاً کلما کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودا لکن النہار لیس بموجود میں تالی کی نقیض کا استثنا کیا گیا

ہے لہٰذا اس کا نتیجہ مقدم کی نقیض یعنی الشمس لیست بطالعۃ آئیگا کیونکہ تالی مقدم کا لازم ہوتی ہے اور لازم کے انتفاء سے ملزوم کا انتفاء ہوتا ہے۔ لہٰذا جب تالی کا انتفاء کیا جائے تو نتیجہ مقدم کا انتفاء آئے گا۔

قولہ واما وضع التالی الخ ـــــ یعنی استثنائی متصل میں دو احتمال لزومی طور پر صحیح نتیجہ نہیں دیتے ایک یہ کہ وضع تالی سے نتیجہ وضع مقدم نہیں آتا یعنی شرطیہ کے جزء ثانی کے استثنا کرنے سے نتیجہ جزء اول نہیں آتا، کیونکہ تالی مقدم کا لازم ہوتی ہے اور لازم کبھی ملزوم سے عام ہوتا ہے اور عام کے تحقق سے خاص کا تحقق لازم نہیں آتا اس لئے کہ مثلاً حیوان عام ہے لیکن اس کے تحقق سے انسان کا تحقق لازم نہیں آتا کیونکہ جائز ہے حیوان فرس یا غنم وغیرہ میں پایا جائے تو جب عام کے تحقق سے خاص کا تحقق لازم نہیں تو تالی کے استثنا کرنے سے نتیجہ میں مقدم کا آنا لازم نہیں آئے گا مثلاً کلما کان ہذا الشیء انسانا کان حیوانا لکنہ حیوان میں تالی کا استثنا کیا گیا ہے لہٰذا نتیجہ مقدم یعنی ہذا الشیء انسان نہیں آئے گا کیونکہ حیوان کا تحقق انسان کے تحقق کو لازم نہیں کرتا۔ دوسرا احتمال یہ کہ رفع مقدم سے نتیجہ رفع تالی نہیں آئے گا یعنی شرطیہ کے جزء اول کی نقیض کا استثنا کرنے سے نتیجہ جزء ثانی کی نقیض نہیں آتا۔ کیونکہ تالی لازم ہوتی ہے اور مقدم اس کا ملزوم۔ اور ملزوم کبھی لازم سے خاص ہوتا ہے اور یہ ثابت ہے کہ خاص کے انتفاء سے عام کا انتفاء نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ مثلاً انسان خاص ہے لیکن اس کے انتفاء سے حیوان کا انتفاء لازم نہیں آتا۔ کیونکہ جائز ہے حیوان انسان کے علاوہ کسی دوسرے فرد میں پایا جائے۔ لہٰذا جب خاص کے انتفاء سے عام کا انتفاء نہیں ہوتا تو مقدم کی نقیض کے استثنا کرنے سے نتیجہ تالی کی نقیض بھی نہیں آئے گا مثلاً کلما کان ہذا الشیء انسانا کان حیوانا لکنہ لیس بالنسان میں مقدم کی نقیض کا استثنا کیا گیا ہے لہٰذا نتیجہ تالی کی نقیض یعنی ہذا الشیء لیس بحیوان نہیں آئے گا۔

وَقد علمتَ من ہذا انّ المرادَ بالمتصلۃِ فی ہذا الباب اللزومیۃُ واعلم ایضاً انّ المرادَ بالمنفصلۃِ ہٰہنا العنادیۃُ وان کانت الشرطیۃُ منفصلۃً فمانعۃُ الجمع ینتج من وضع کل جزءٍ رفعَ الآخر لامتناعِ اجتماعہما ولا ینتج من رفع کلٍ وضعَ الآخر لعدم امتناعِ الخلوِ عنہما ومانعۃُ الخلو بالعکس واما الحقیقیۃُ فلما اشتملت علیٰ منعِ الجمع والخلو معاً ینتج فی الصُّوَرِ الاربعِ النتائجَ الاربعَ۔ قولہ ومن الحقیقیۃ۔ کقولنا اِمّا ان یکون ہذا العدد زوجاً اَوْ فرداً لکنہ زوجٌ فلیس بفرد لکنہ فرد لیس بزوج فہو فردٌ۔ قولہ کمانعۃ الجمع۔ نحو اِمّا ہذا شجرٌ اَوْ حجرٌ لکنہ شجرٌ فلیس بحجرٍ لکنہ حجرٌ فلیس بشجرٍ۔ قولہ کمانعۃ الخلو نحو ہذا اِمّا لاشجرٌ اَوْ لاحجرٌ لکنہ لیس بلاشجر فہو لاحجر لکنہ لیس بلاحجر فہو لاشجرٌ۔

ترجمہ:- اور اس بیان مذکور سے معلوم کر چکے ہوں گے کہ اس باب میں متصلہ سے مراد لزومیہ ہے (اتفاقیہ نہیں) نیز معلوم کیجئے کہ منفصلہ سے مراد یہاں پر عنادیہ ہے اور اگر شرطیہ منفصلہ مانعۃ الجمع ہے تو ہر جزء کے رفع سے رفع آخر کا نتیجہ دے گا اس لئے کہ دونوں کا اجتماع محال ہے اور ہر ایک کے وضع سے وضع آخر کا نتیجہ نہیں دے گا کیونکہ دونوں سے امتناع خلو نہیں اور مانعۃ الخلو اس کا برعکس ہے۔ اور لیکن منفصلہ حقیقیہ چونکہ منع جمع و منع خلو کو ایک ساتھ شامل ہے (اس لئے) چاروں صورتوں میں چار نتیجہ دے گا۔ جیسے ہمارا قول اما ان یکون ہذا العدد زوجا او فردا لکنہ زوج فلیس بفرد لکنہ فرد فلیس بزوج لکنہ لیس بفرد فہو زوج لکنہ لیس بزوج فہو فرد جیسے اما ہذا شجر او حجر لکنہ شجر فلیس بحجر لکنہ حجر فلیس بشجر۔ جیسے ہذا اما لا شجر او لا حجر لکنہ لیس بلا شجر فہو لا حجر لکنہ لیس بلا حجر فہو لا شجر

تشریح:- قولہ وقد علمت من ہذا الخ ـــــ یعنی بیان مذکور سے معلوم ہوا کہ قیاس استثنائی میں متصلہ سے مراد متصلہ لزومیہ ہے اس لئے کہ نتیجہ قیاس کا لازم ہوا کرتا ہے اور لازم کیلئے لزوم ضروری ہے اور لزوم صرف متصلہ لزومیہ میں متصور ہوتا ہے اتفاقیہ میں نہیں۔ اس لئے کہ اتفاقیہ میں مقدم و تالی کے درمیان کوئی علاقہ نہیں اس میں حکم صرف اتفاق سے ہوتا ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ متصلہ کیلئے موجبہ بھی ہونا ضروری ہے کیونکہ متصلہ سالبہ میں سلب لزوم ہوا کرتا ہے اور سلب لزوم سے نتیجہ برآمد نہیں ہوتا کیونکہ نتیجہ کی بنیاد تعلق پر ہے اور سلب لزوم میں تعلق نہیں ہوتا۔

قولہ وان کانت الشرطیۃ منفصلۃ الخ ـــــ یعنی استثنائی منفصل کہ جس کا پہلا قضیہ شرطیہ منفصلہ ہوتا ہے اور شرطیہ منفصلہ کی چونکہ تین قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ۔ (۲) مانعۃ الجمع (۳) مانعۃ الخلو۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں موجبہ اور سالبہ۔ لہٰذا شرطیہ منفصلہ کی چھ قسمیں ہو جائیں گی (۱) حقیقیہ موجبہ (۲) حقیقیہ سالبہ (۳) مانعۃ الجمع موجبہ (۴) مانعۃ الجمع سالبہ (۵) مانعۃ الخلو موجبہ (۶) مانعۃ الخلو سالبہ۔ پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں عنادیہ اور اتفاقیہ۔ لہٰذا منفصلہ کی کل بارہ قسمیں ہو جائیں گی (۱) حقیقیہ موجبہ عنادیہ (۲) حقیقیہ موجبہ اتفاقیہ (۳) حقیقیہ سالبہ عنادیہ (۴) حقیقیہ سالبہ اتفاقیہ (۵) مانعۃ الجمع موجبہ عنادیہ (۶) مانعۃ الجمع موجبہ اتفاقیہ (۷) مانعۃ الجمع سالبہ عنادیہ (۸) مانعۃ الجمع سالبہ اتفاقیہ (۹) مانعۃ الخلو موجبہ عنادیہ (۱۰) مانعۃ الخلو موجبہ اتفاقیہ (۱۱) مانعۃ الخلو سالبہ عنادیہ (۱۲) مانعۃ الخلو سالبہ اتفاقیہ اور یہ گذر چکا ہے کہ ہر قیاس استثنائی میں عقلاً چار احتمال پیدا ہوتے ہیں (۱) آیا جزء اول کا استثنا کیا جائے (۲) یا جزء ثانی کا (۳) یا جزء اول کی نقیض کا (۴) یا جزء ثانی کی نقیض کا۔ اس طرح جب ان چاروں احتمالوں کا ان بارہ قسموں کے ساتھ لحاظ کیا جائے تو استثنائی کے اڑتالیس احتمالات

پیدا ہو جائیں گے لیکن چونکہ استثنائی منفصل کے صحیح انتاج کی دو شرطیں ہیں کہ (۱) منفصلہ موجبہ ہو (۲) منفصلہ عنادیہ ہو۔ لہٰذا پہلی شرط کی قید سے چوبیس[۲۴] احتمالات ساقط ہو گئے کیونکہ ان میں منفصلہ موجبہ نہیں ہوتا۔ اور جو باقی چوبیس[۲۴] احتمالات رہ گئے ان میں سے بارہ احتمالات دوسری شرط کی قید سے خارج ہو گئے کیونکہ ان میں منفصلہ عنادیہ نہیں ہوتا۔ باقی رہ گئے بارہ احتمالات جن میں سے چار احتمال اس استثنائی منفصل کے ہیں جس کا شرطیہ حقیقیہ عنادیہ موجبہ ہوتا ہے اور چار احتمال اس استثنائی منفصل کے ہیں جس کا شرطیہ مانعۃ الجمع عنادیہ موجبہ ہے اور چار احتمال اس استثنائی.. منفصل کے ہیں جس کا شرطیہ مانعۃ الخلو عنادیہ موجبہ ہے۔ پہلی صورت میں چاروں احتمال صحیح نتیجہ دیتے ہیں اور دوسری و تیسری صورت میں صرف دو احتمال صحیح نتیجہ دیتے ہیں اور باقی دو احتمال کا صحیح نتیجہ دینا لازم نہیں۔ آگے ہر ایک کی تفصیل ملاحظہ کیجیے۔

قولہ فمانعۃ الجمع الخ لیعنی وہ استثنائی منفصل کہ جس کا پہلا قضیہ منفصلہ مانعۃ الجمع عنادیہ موجبہ ہوتا ہے اس کے صرف دو احتمال صحیح نتیجہ دیتے ہیں ایک یہ کہ وضع مقدم سے نتیجہ رفع تالی آئے گا یعنی جزء اول کے استثنا کرنے سے نتیجہ جزء ثانی کی نقیض آئے گا مثلاً دائما اما ان یکون ہذا الشیء شجرا او حجرا لکنہ شجر استثنائی منفصل ہے جس کا پہلا قضیہ مانعۃ الجمع عنادیہ موجبہ ہے اور دوسرے قضیہ میں پہلے قضیہ کے مقدم کا استثنا کیا گیا ہے۔ لہٰذا نتیجہ تالی کی نقیض یعنی ہو لیس بحجر آئے گا اس لئے کہ اگر وہ نتیجہ نہ آئے بلکہ صرف تالی یعنی ہو حجر آئے تو شیء واحد میں حجر و شجر دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ محال ہے کیونکہ جو شیء حجر ہو گی شجر نہیں ہو سکتی، اور جو شجر ہو گی وہ حجر نہیں ہو سکتی دوسرا احتمال یہ کہ وضع تالی سے نتیجہ رفع مقدم آئے گا یعنی جزء ثانی کے استثنا کرنے سے نتیجہ جزء اول کی نقیض آئے گا جیسے مثال مذکور دائما اما ان یکون ہذا الشیء شجرا او حجرا لکنہ حجر میں تالی کا استثنا کیا گیا ہے لہٰذا نتیجہ مقدم کی نقیض یعنی ہو لیس بشجر آئے گا۔ اس لئے کہ اگر وہ نتیجہ نہ آئے بلکہ صرف مقدم یعنی ہو شجر آئے تو شیء واحد میں شجر و حجر دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

قولہ ولا ینتج من رفع کل الخ لیعنی وہ استثنائی منفصل کہ جس کا پہلا قضیہ مانعۃ الجمع عنادیہ موجبہ ہو، اس کے دو احتمال صحیح نتیجہ نہیں دیتے۔ ایک یہ کہ رفع مقدم سے نتیجہ وضع تالی نہیں آئے گا مثلاً دائما اما ان یکون ہذا الشیء شجرا او حجرا لکنہ لیس بشجر استثنائی منفصل ہے جس کا پہلا قضیہ مانعۃ الجمع عنادیہ موجبہ ہے اس میں مقدم کی نقیض کا استثنا کیا گیا ہے لہٰذا نتیجہ وضع تالی یعنی ہو حجر نہیں آئے گا کیونکہ جائز ہے شیء واحد جو شجر نہیں حجر بھی نہ ہو جیسے واجب الوجود نہ وہ شجر ہے اور نہ حجر۔ دوسرا احتمال یہ کہ رفع تالی سے نتیجہ وضع مقدم نہیں آئے گا یعنی تالی کی نقیض

کے استثنا کرنے سے نتیجہ مقدم نہیں آئے گا جیسے مثال مذکور دائما اما ان یکون ہذا الشئی وشجرا او حجرا لکنہ لیس بحجر میں تالی کی نقیض کا استثنا کیا گیا ہے لہذا نتیجہ وضع مقدم یعنی ہو شجر نہیں آئے گا کیونکہ جائز ہے جو شئی واحد حجر نہیں وہ شجر بھی نہ ہو جیسے واجب الوجود۔

قولہ مانعۃ الخلو بالعکس الخ ــــــ وہ استثنائی منفصل کہ جس کا پہلا قضیہ مانعۃ الخلو عنادیہ موجبہ ہو نتیجہ دینے میں اس استثنائی کا برعکس ہے جس کا پہلا قضیہ مانعۃ الجمع عنادیہ موجبہ ہوتا ہے یعنی اخیر دونوں احتمال میں لزومی طور پر نتیجہ دیں گے پہلے دونوں احتمال میں نہیں۔ لیکن اخیر دونوں احتمال میں سے پہلا یہ ہے کہ رفع مقدم سے نتیجہ وضع تالی آئے گا یعنی جزء اول کی نقیض کے استثنا کرنے سے نتیجہ وضع تالی آئے گا مثلاً دائما اما ان یکون ہذا الشئی ء لا شجرا او لا حجرا لکنہ لیس بلا شجر استثنائی منفصل ہے جس کا پہلا قضیہ مانعۃ الخلو عنادیہ موجبہ ہے اور اس میں مقدم کی نقیض کا استثنا کیا گیا ہے لہذا نتیجہ وضع تالی یعنی ہو لا حجر آئے گا اس لئے کہ نتیجہ اگر وضع تالی نہ آئے بلکہ تالی کی نقیض یعنی ہو لیس بلا حجر آئے تو شئی ء واحد سے لا شجر و لا حجر دونوں کا ارتفاع لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ اگر کوئی شئی ء مثلاً انگور کا درخت لا شجر نہیں تو ضروری ہے وہ لا حجر ہو کیونکہ اگر لا حجر بھی نہ ہو تو حجر ہوگا اور یہ بداہۃً باطل ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ رفع تالی سے نتیجہ وضع مقدم آئے گا یعنی جزء ثانی کی نقیض کا استثنا کرنے سے نتیجہ جزء اول آئے گا جیسے مثال مذکور دائما اما ان یکون ہذا الشئی ء لا شجرا او لا حجرا لکنہ لیس بلا حجر میں تالی کی نقیض کا استثنا کیا گیا ہے لہذا نتیجہ مقدم یعنی ہو لا شجر آئے گا کیونکہ اگر نتیجہ مقدم نہ آئے بلکہ اس کی نقیض ہو لیس بلا شجر آئے تو شئی ء واحد سے لا شجر اور لا حجر دونوں کا ارتفاع لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ لیکن پہلے دونوں احتمالوں میں سے پہلا یہ ہے کہ وضع مقدم سے نتیجہ رفع تالی نہیں آئے گا یعنی شرطیہ کے جزء اول کے استثنا کرنے سے نتیجہ جزء ثانی کی نقیض نہیں آئے گا جیسے مثال مذکور دائما اما ان یکون ہذا الشئی ء لا شجرا او لا حجرا لکنہ لا شجر میں مقدم کا استثنا کیا گیا ہے لہذا نتیجہ تالی کی نقیض یعنی ہو لیس بلا حجر نہیں آئے گا کیونکہ جائز ہے کہ شئی ء واحد لا شجر ہو لیکن لیس بلا حجر نہ ہو مثلاً فرس لا شجر ہے لیکن لیس بلا حجر نہیں بلکہ لا حجر ہے۔ دوسرا احتمال یہ کہ وضع تالی سے نتیجہ رفع مقدم نہیں آئے گا یعنی شرطیہ کے جزء ثانی کے استثنا کرنے سے نتیجہ جزء اول کی نقیض نہیں آئے گا جیسے مثال مذکور دائما اما ان یکون ہذا الشئی ء لا شجرا او لا حجرا لکنہ لا حجر میں تالی کا استثنا کیا گیا ہے لہذا نتیجہ مقدم کی نقیض یعنی ہو لیس بلا شجر نہیں آئے گا کیونکہ جائز ہے شئی ء لا حجر ہو اور لیس بلا شجر نہ ہو مثلاً کوا لا حجر ہے لیکن لیس بلا شجر نہیں بلکہ لا شجر ہے۔

قولہ واما الحقیقیۃ الخ ــــــ یعنی وہ استثنائی منفصل کہ جس کا پہلا قضیہ منفصلہ حقیقیہ عنادیہ موجبہ ہو اس کے چاروں احتمال صحیح نتیجہ دیتے ہیں۔ کیونکہ وہ استثنائی منفصل کہ جس کا پہلا قضیہ مانعۃ الجمع ہے اس کے دو احتمال صحیح نتیجہ دیتے ہیں اور وہ استثنائی منفصل کہ جس کا پہلا قضیہ مانعۃ الخلو ہے اس کے بھی دو احتمال صحیح نتیجہ دیتے ہیں۔ اور منفصلہ حقیقیہ چونکہ مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو دونوں کو شامل ہوتا ہے لہذا وہ استثنائی منفصل کہ جس کا پہلا قضیہ منفصلہ حقیقیہ عنادیہ موجبہ ہو اس کے چاروں احتمال صحیح نتیجہ دیں گے اور وہ یہ ہیں (۱) وضع مقدم سے نتیجہ رفع تالی (۲) وضع تالی سے نتیجہ رفع مقدم (۳) رفع مقدم سے نتیجہ وضع تالی (۴) رفع تالی سے نتیجہ وضع مقدم آئے گا مثلاً اما ان یکون ہذا العدد زوجا او فردا لکنہ زوج استثنائی منفصل ہے جس کا پہلا قضیہ منفصلہ حقیقیہ عنادیہ موجبہ ہے اس میں مقدم کی وضع کی گئی ہے لہذا نتیجہ رفع تالی یعنی ھو لیس بفرد آئے گا۔ اور مثال مذکور اما ان یکون ہذا العدد زوجا او فردا لکنہ فرد میں تالی کی وضع کی گئی ہے لہذا نتیجہ مقدم کا رفع یعنی ہو لیس بزوج آئے گا۔ اور مثال مذکور اما ان یکون ہذا العدد زوجا او فردا لکنہ لیس بزوج میں مقدم کا رفع کیا گیا ہے لہذا نتیجہ تالی کی وضع یعنی ہو فرد آئے گا۔ اور مثال مذکور اما ان یکون ہذا العدد زوجا او فردا لکنہ لیس بفرد میں تالی کا رفع کیا گیا ہے لہذا نتیجہ مقدم کی وضع یعنی ہو زوج آئے گا

وَقَدْ يَخْتَصُّ بِاسْمِ قِيَاسِ الْخُلْفِ وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهِ اِثْبَاتُ الْمَطْلُوْبِ بِاِبْطَالِ نَقِيْضِهِ وَمَرْجِعُهُ اِلَى اِسْتِثْنَائِيٍّ وَاقْتِرَانِيٍّ

ترجمہ:۔ کبھی قیاس کو قیاس خلف کے نام کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے اور قیاس خلف وہ ہے جس سے مقصود مطلوب کا اثبات اس کی نقیض کو باطل کر کے ہوتا ہے اور قیاس خلف کا مرجع استثنائی و اقترانی کی طرف ہے

قولہ وقد یختص۔ اعلم انہ قد یستدل علی اثبات المدعی بانہ لولاہ لصدق نقیضہ، لاستحالۃ ارتفاع النقیضین لکن نقیضہ غیر واقع فیکون ہو واقعا کما مر غیر مرۃ فی مباحث العکوس والاقیسۃ و ہذا القسم من الاستدلال یسمی بالخلف اما لانہ ینجر الی الخلف ای المحال علی تقدیر صدق نقیض المطلوب او لانہ ینتقل منہ الی المطلوب من خلفہ ای من ورائہ الذی ہو نقیضہ،

وهٰذا ليس قياسًا واحدًا بل ينحل الى قياسين احدهما اقترانی شرطی والآخر استثنائی متصل يستثنى فيه نقيض التالی هٰكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت المحال لو لم يثبت المطلوب لثبت المحال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم ثم قد يفتقر بيان الشرطية يعنی قولنا كلما ثبت نقيضه ثبت المحال الى دليل فيكثر القياسات كذا قال المصنف فی شرح الاصول فقوله ومرجعه الى استثنائی واقترانی معناه ان هٰذا القدر مما لا بد منه فی كل قياس خلف وقد يزيد عليه فافهم.

ترجمہ:۔ معلوم کیجئے کہ مدعیٰ کے اثبات پر کبھی اس طریقہ سے استدلال پیش کیا جاتا ہے کہ اگر مدعیٰ ثابت نہ ہو تو اس کی نقیض ثابت ہوگی کیونکہ ارتفاع نقیضین محال ہے لیکن اس کی نقیض واقع نہیں لہذا مدعیٰ واقع ہے جیسا کہ عکسوں اور قیاسوں کی بحثوں میں بارہا گذر چکا ہے اور استدلال کی اس قسم کا نام خلف آیا اس لئے رکھا جاتا ہے کہ یہ مطلوب کی نقیض کے صدق کی تقدیر پر خلف یعنی محال کو پہنچ جاتا ہے یا اس لئے کہ اس سے مطلوب کی طرف انتقال اس کے خلف یعنی پیچھے سے ہوتا ہے جو کہ وہ اس کی نقیض ہے اور یہ ایک قیاس نہیں بلکہ دو قیاس کی طرف منحل ہوتا ہے ان میں سے ایک اقترانی شرطی ہے اور دوسرا ایسا استثنائی متصل ہے جس میں تالی کی نقیض کا استثنا کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر مطلوب ثابت نہ ہو تو اس کی نقیض ثابت ہوگی اور جب اس کی نقیض ثابت ہوگی تو محال ثابت ہوگا لہذا مطلوب اگر ثابت نہ ہو تو محال ثابت ہوگا لیکن محال ثابت نہیں لہذا مطلوب ثابت ہے اس لئے کہ وہ مقدم کی نقیض ہے پھر کبھی شرطیہ یعنی ہمارے قول کلما ثبت نقیضہ ثبت المحال کا بیان دلیل کا محتاج ہوتا ہے لہذا بہت سے قیاس ہو جائیں گے۔ اسی طرح مصنف نے اصول حاجبی کی شرح میں فرمایا ہے۔ پس مصنف کے قول ومرجعہ الی استثنائی واقترانی کا معنی یہ ہے کہ اتنی مقدار ہر قیاس خلف میں ضروری ہے کبھی اس پر زائد بھی ہو سکتا ہے تو آپ غور کیجئے۔

تشریح:۔ قولہ اعلم انہ قد یستدل الخ ـــــ حصول مطلوب کیلئے دو قسم کا قیاس ہوتا ہے ایک قیاس مفرد اور دوسرا قیاس مرکب، جس میں سے قیاس خلف بھی ہے۔ قیاس مفرد وہ ہے جو صرف دو مقدموں سے مرکب ہو جیسا کہ بحث قیاس میں بالتفصیل گذر چکا۔ اور قیاس مرکب وہ ہے جو تین یا تین سے زائد مقدموں سے مرکب ہو۔ لہذا اگر وہ تین مقدموں سے مرکب ہو تو اس میں دو قیاس مفرد ہوں گے جس میں دوسرے قیاس کا صغریٰ پہلے قیاس کا نتیجہ ہوگا اور کبریٰ تیسرا مقدمہ ہوگا۔ اسی طرح اگر چار مقدموں سے مرکب ہو تو تین قیاس مفرد ہوں گے اس میں تیسرے قیاس کا صغریٰ دوسرے قیاس کا نتیجہ

ہوگا اور اس کا کبریٰ چوتھا مقدمہ ہوگا۔ اسی طرح اگر پانچ مقدموں سے مرکب ہو تو چار قیاس مفرد ہوں گے اس میں چوتھے قیاس کا صغریٰ تیسرے قیاس کا نتیجہ ہوگا اور اس کا کبریٰ چوتھا مقدمہ ہوگا۔ اور قیاس مرکب (کہ جس میں متعدد قیاس پائے جاتے ہیں اس) کے ہر ایک قیاس کا نتیجہ کبھی مذکور ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ لہٰذا اگر اس کے ہر قیاس کا نتیجہ مذکور ہو تو اس قیاس مرکب کو موصول النتائج کہا جاتا ہے اور اگر مذکور نہ ہو تو مفصول النتائج کہا جاتا ہے۔ پہلی قسم کی مثال یہ ہے جیسے کل ج ب و کل ب ا فکل ج ا وکل ا د فکل ج د وکل د ہ فکل ج ہ اس میں ہر قیاس مفرد کا نتیجہ مذکور ہے۔ دوسری قسم کی مثال یہ ہے جیسے کل ج ب وکل ب ا وکل ا د وکل د ہ فکل ج ہ۔ اس میں ہر قیاس مفرد کا نتیجہ مذکور نہیں بلکہ صرف اخیر کا مذکور ہے۔

قولہ[۱] بانہ لولاہ الخ ـــــ یعنی دعویٰ کو ثابت کرنے کیلئے کبھی قیاس خلف پیش کیا جاتا ہے اور وہ (جیسا کہ عکس اور قیاس کی بحث میں گذر چکا) یہ ہے کہ دعویٰ اگر ثابت نہ ہو تو اس کی نقیض ثابت ہوگی لیکن اس کی نقیض ثابت نہیں تو دعویٰ ثابت ہے۔ اور یہ بظاہر قیاس استثنائی متصل معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کا پہلا قضیہ شرطیہ متصلہ موجبہ ہے اور دوسرا قضیہ حملیہ ہے جس میں تالی کی نقیض کا استثنا کیا جاتا ہے اس لئے اس کا نتیجہ مقدم کی نقیض آتا ہے اسی وجہ سے متن میں کہا گیا قد یختص باسم قیاس خلف یعنی استثنائی متصل کو کبھی قیاس خلف کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے حالانکہ استثنائی متصل مفرد ہوتا ہے اور قیاس خلف قیاس مرکب ہوتا ہے۔

قولہ[۲] یسمی بالخلف الخ ـــــ خلف بضم خاء و بفتح خاء دونوں پڑھا گیا ہے محقق طوسی نے شرح اشارات میں لکھا ہے کہ خلف بضم خاء ہے جس کے معنی محال کے ہیں اور اس کو اس دلیل سے مناسبت یہ ہے کہ اس دلیل سے بھی مطلوب کی نقیض کو صادق ماننے کی تقدیر پر محال لازم آتا ہے۔ اور شیخ کا کہنا ہے کہ خلف بفتح خاء ہے جس کے معنی پیچھے آنے کے ہیں اور اس معنیٰ کے اعتبار سے مناسبت یہ ہے کہ اس دلیل سے بھی مطلوب پیچھے یعنی نقیض سے ثابت ہوتا ہے۔

قولہ[۳] ہٰذا لیس قیاسا الخ ـــــ گذشتہ بیان سے بظاہر شبہ ہوتا تھا کہ دلیل خلف قیاس مفرد ہے اس لئے اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ دلیل خلف قیاس مفرد نہیں بلکہ قیاس مرکب ہے جس میں کم از کم دو قیاس مفرد ہوتے ہیں۔ پہلا قیاس اقترانی شرطی ہوتا ہے جس کے دونوں مقدمے متصلہ لزومیہ ہوتے ہیں اور دوسرا قیاس استثنائی ہوتا ہے جس کا پہلا مقدمہ قیاس اول کا نتیجہ ہوتا ہے اور دوسرا مقدمہ اولیٰ کی تالی کی نقیض ہوتا ہے مثلاً لو لم یثبت المطلوب ثبت نقیضہ وکلما ثبت نقیضہ ثبت المحال قیاس اقترانی شرطی ہے جس کے دونوں مقدمے متصلہ

لزومیہ ہیں اور اس کا نتیجہ لولم یثبت المطلوب ثبت المحال آتا ہے لیکن جب اس کی تالی کی نقیض کا استثنا کر کے یہ کہا جائے لولم یثبت المطلوب ثبت المحال لکن المحال لیس بثابت تو دوسرا قیاس استثنائی متصل ہو جائے گا اور دونوں قیاس کا مجموعہ دلیل خلف کہلائے گا اور اس کا نتیجہ بعینہ دوسرے قیاس کا نتیجہ یعنی ثبت المحال ہوگا اس لئے کہ یہ دوسرے قیاس کے مقدمہ اولیٰ کی تالی کی نقیض کا استثنا کر دہ ہے اور ظاہر ہے جب تالی کی نقیض کا استثنا کیا جائے تو نتیجہ مقدم کی نقیض آئے گا کیونکہ مقدم لولم یثبت المطلوب قضیہ سالبہ ہے اور قضیہ سالبہ کی نقیض یعنی رفع قضیہ موجبہ آتا ہے۔ اس کو مثال جزئی میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ کل انسان حیوان صادق ہے کیونکہ اگر صادق نہ ہو تو اس کی نقیض بعض الانسان لیس بحیوان صادق آئے گی اور جب صادق آئے گا کہ بعض انسان حیوان نہیں تو محال لازم آئے گا کیونکہ انسان کا ہر ہر فرد حیوان ہے کوئی بھی فرد حیوان ہونے سے خالی نہیں۔ پس جب بعض انسان کا حیوان نہ ہونا محال ہوا تو نتیجہ نکلا کہ جب دعویٰ ثابت نہ ہو تو محال لازم آئے گا لیکن محال ثابت نہیں لہذا دعویٰ ثابت ہوا کہ ہر انسان حیوان ہے ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

قولہ ثم قد یفتقر الخ ــــــ متن میں مرجعہ الی استثنائی واقترانی پر جو سوال وارد ہوتا تھا اس عبارت سے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ سوال یہ کہ دلیل خلف میں صرف دو ہی قیاس مفرد نہیں بلکہ دو سے زائد بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ اس کا پہلا قیاس اقترانی شرطی یعنی کلما ثبت نقیضہ ثبت المحال ہوتا ہے اور یہ کبھی نظری ہوتا ہے مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ لاشی من الانسان بحجر سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ کا عکس چونکہ سالبہ کلیہ آتا ہے اس لئے اس کا عکس لا شی من الحجر بانسان آئے گا کیونکہ اگر یہ ثابت نہ ہو تو اس کی نقیض بعض الحجر انسان ثابت ہوگی اور جب ثابت ہوگا کہ بعض حجر انسان ہے تو محال ثابت ہوگا۔ پس نتیجہ نکلا کہ اگر عکس مذکور ثابت نہ ہو تو محال ثابت ہوگا اور محال چونکہ کبھی ثابت نہیں ہوتا اس لئے عکس مذکور ثابت ہوا۔ اس میں پہلا قیاس (جب ثابت ہوگا کہ بعض حجر انسان ہے تو محال ثابت ہوگا) نظری ہے جو کہ دوسرے قیاس کا محتاج ہے اور وہ قیاس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر حاصل ہوگا یعنی بعض الحجر انسان ولاشی من الانسان بحجر جس کا نتیجہ یہ ہے بعض الحجر لیس بحجر اور یہ سلب الشی عن نفسہ ہے جو کہ بداہۃً محال ہے۔ جواب کا حاصل یہ کہ دلیل خلف میں کم سے کم دو قیاس مفرد ہوتے ہیں اور کبھی دو سے زائد بھی ہو سکتے ہیں۔ اور متن میں جو کہا گیا کہ اس کا مرجع دو قیاس مفرد کی طرف ہے، کم سے کم مقدار کو بتایا گیا ہے لیکن اگر پہلا قیاس نظری ہے تو دو قیاس سے زائد بھی ہو سکتے ہیں۔

فصل اَلاِسْتِقْرَاءُ تَصَفُّحُ الْجُزْئِيَّاتِ لِاِثْبَاتِ حُكْمٍ كُلِّيٍّ

ترجمہ:۔ استقراء جزئیات کا تتبع کرنا ہے حکم کلی کو ثابت کرنے کے لئے۔

قولہ الاستقراء تصفح الجزئيات۔ اِعلَم اَنَّ الحجۃَ علیٰ ثلثۃِ اقسامٍ لانّ الاستدلالَ اِمّا من حالِ الکلی علیٰ حالِ الجزئیاتِ واِمّا من حالِ الجزئیاتِ علیٰ حالِ کلیھا واِمّا من حالِ اَحدِ الجزئیینِ المندرجینِ تحتَ کلیٍّ علیٰ حالِ الجزئیِّ الآخرِ فالاوّل ھو القیاسُ وقد سبقَ مفصّلاً والثانی ھو الاستقراءُ والثالث ھو التمثیلُ فالاستقراء ھو الحجۃ التی یستدلّ فیھا من حکمِ الجزئیاتِ علیٰ حکمِ کلیھا ھذا التعریفُ الصحیحُ الذی لاغبارَ علیہ واَمّا ما استنبطہ المصنّفُ من کلامِ الفارابی وحجۃِ الاسلامِ واختارہ اَعنی تصفحِ الجزئیاتِ وتتبعھا لاثباتِ حکمٍ کلیٍّ ففیہ تسامحٌ ظاھرٌ فانّ ھذا التتبعَ لیس معلوماً تصدیقیاً موصِلاً الی مجھولٍ تصدیقیٍّ فلا یندرج تحتَ الحجۃِ وکانّ الباعثُ علیٰ ھذہ المسامحۃِ ھو الاشارۃُ الی اَنّ تسمیۃَ ھذا القسمِ من الحجۃِ بالاستقراءِ لیس علیٰ سبیلِ الارتجالِ بل علیٰ سبیلِ النقلِ وھٰھنا وجہٌ آخرُ سیجیءُ اِن شاءَ اللّٰہُ تعالیٰ فی تحقیقِ التمثیلِ۔

ترجمہ:۔ معلوم کیجئے کہ حجت تین قسموں پر ہے اس لئے کہ استدلال آیا کلی کے حال سے جزئیات کے حال پر ہے اور یا جزئیات کے حال سے ان کی کلی کے حال پر ہے اور یا ایسے دو جزئی میں سے ایک کے حال سے دوسرے کے حال پر ہے جو دونوں ایک ہی کلی کے تحت ہو۔ پس پہلا قیاس ہے اور وہ مفصل مذکور ہو چکا اور دوسرا استقراء ہے اور تیسرا تمثیل۔ پس استقراء وہ حجت ہے جس میں جزئیات کے حکم سے کلی کے حکم پر استدلال قائم کیا جاتا ہے۔ استقراء کی یہ تعریف صحیح ہے جس پر کوئی اعتراض نہیں۔ اور لیکن وہ تعریف جس کو مصنف نے فارابی وحجۃ الاسلام کے کلام سے استنباط اور پسند (بھی) فرمایا ہے یعنی تصفح الجزئیات وتتبعھا لاثبات حکم کلی پس اس میں تسامح ظاہر ہے اس لئے کہ یہ تتبع معلوم تصدیقی نہیں جو مجہول تصدیقی کا موصل ہو سکے۔ لہذا استقراء حجت کے تحت داخل نہ ہوا اور تسامح کا باعث گویا اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ حجت کی اس قسم کا نام استقراء رکھنا بر سبیل ارتجال نہیں بلکہ بر سبیل نقل ہے اور یہاں پر دوسری وجہ (بھی) ہے اگر اللہ نے چاہا تو تحقیق تمثیل میں عنقریب آنے والی ہے۔

تشریح:۔ بیانِ الاستقراء ــــ یہ گذر چکا ہے کہ حجت کی تین قسمیں ہیں (۱) قیاس

(۲) استقراء (۳) تمثیل۔ قیاس یقین کا فائدہ دیتاہے اور استقراء وتمثیل ظن کا۔ اور جو یقین کا فائدہ دے وہ مقام استدلال میں اصل ہوتاہے اس لئے قیاس کو پہلے بیان کیا گیا تھا۔ اور یہاں استقراء کو تمثیل سے پہلے اس لئے بیان کیا گیا کہ استقراء کلی کا فائدہ دیتاہے اور تمثیل جزئی کا۔ اور جو کلی کا فائدہ دے وہ اصل ہوتاہے کیونکہ فن میں مقصود کلی سے بحث کرناہے اس لئے استقراء کو پہلے بیان کیا گیا۔ استقراء لغت میں بمعنی تلاش کرناہے اور منطقیوں کی اصطلاح میں حکم کلی کو ثابت کرنے کیلئے جزئیات کے تلاش کرنے کو کہا جاتاہے۔ سوال:۔ مصنف نے تعریف میں جزئیات سے پہلے لفظ اکثر کو بڑھاکر یہ کیوں نہیں فرمایا تصفح اکثر الجزئیات؟ جیساکہ علامہ محب اللہ بہاری نے سلم العلوم میں اور علامہ نجم الدین عمر نے شمسیہ میں اور علامہ فضل امام خیر آبادی نے مرقات میں بیان فرمائے ہیں۔ جواب:۔ جزئیات کو مطلق اس لئے بیان فرمایا کہ یہ تعریف استقراء کی جو دو قسمیں (۱) استقراء تام (۲) استقراء ناقص ہیں دونوں کو شامل ہوجائے۔ اس لئے کہ استقراء تام وہ ہے جس میں حکم کلی کو ثابت کرنے کیلئے تمام جزئیات کو تلاش کیا جائے اور استقراء ناقص وہ ہے جسمیں حکم کلی کو ثابت کرنے کیلئے اکثر جزئیات کو تلاش کیا جائے۔ سوال: جب ایسا ہے تو دوسرے مصنفین جزئیات کو اکثر کے ساتھ کیوں مقید کئے ہیں؟ جواب: استقراء صرف استقراء ناقص ہی ہے کیونکہ استقراء تام حقیقۃً استقراء نہیں بلکہ وہ قیاس کی ایک قسم ہے اس لئے اس کو قیاس مقسم بھی کہا جاتاہے کیونکہ یہ بھی قیاس کی طرح یقین کا فائدہ دیتاہے حالانکہ استقراء ظن کا فائدہ دیا کرتاہے۔ لہٰذا اکثر کی قید سے اگر استقراء تام خارج ہوجائے تو کوئی حرج نہیں۔ سوال:۔ استقراء تام جب استقراء نہیں تو اس کو استقراء کے نام سے کیوں پکارا جاتاہے اور مصنف نے اس کو استقراء کی تعریف میں کیوں شامل فرمایا؟ جواب:۔ اس لئے پکارا جاتاہے کہ اس کے مقدمات تتبع و تلاش سے حاصل ہوتے ہیں جیساکہ آئندہ بیان سے معلوم ہوگا۔

قولہ اعلم ان الحجۃ الخ ـــــ اس عبارت سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مصنف نے جو استقراء کی تعریف بیان فرمائی ہے اس میں تسامح واقع ہے جس کا حاصل یہ کہ حجت کی تین قسمیں ہیں، دلیل حصر یہ ہے کہ استدلال آیا کلی کے حال سے جزئیات کے حال پر ہے تو قیاس ہے جیساکہ تفصیل گذرچکی۔ اور اگر ایک جزئی کے حال سے دوسری جزئی کے حال پر ہے تو تمثیل ہے جیساکہ اس کا بیان آنے والا ہے۔ اور اگر استدلال جزئیات کے حال سے کلی کے حال پر ہے تو استقراء ہے۔ لہٰذا استقراء وہ حجت ہوئی جس میں جزئیات کے حکم سے کلی کے حال پر استدلال پیش کیا جائے۔ اور استقراء کی یہ تعریف تمام اعتراضات سے پاک ہے برخلاف وہ تعریف جس کو مصنف نے بیان فرمایا ہے اس میں تسامح ظاہر ہے کیونکہ انھوں نے استقراء کی تعریف تصفح سے بیان فرمائی ہے اور تصفح کے معنی تتبع وتلاش کرنے کے ہیں اور تتبع معلوم تصوری ہوتاہے جس سے مجہول تصوری حاصل ہوتاہے اور استقراء معلوم تصوری نہیں

بلکہ معلوم تصدیقی ہوتا ہے جس سے مجہول تصدیقی حاصل ہوتا ہے کیونکہ یہ حجت کی قسم سے ہے اور حجت معلوم تصدیقی ہوتی ہے معلوم تصوری نہیں۔

قولہ ثلثۃ اقسام ــــ اس مقام پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ حجت کو تین ہی قسموں پر حصر کرنا صحیح نہیں کیوں کہ ایک قسم یہ بھی نکلتی ہے کہ استدلال ایک کلی کے حال سے دوسری کلی کے حال پر ہو اور یہ مذکورہ بالا تینوں قسموں میں داخل نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حجت کا یہ حصر جو تین قسموں پر کیا گیا ہے استقرائی ہے عقلی نہیں۔ اور دوسری قسم کا پیدا ہونا حصر عقلی کے منافی ہے استقرائی کے نہیں۔

قولہ اما ما استنبط الخ ــــ شارح اس عبارت سے دو باتیں کہنا چاہتے ہیں ایک یہ کہ مصنف نے جو استقراء کی تعریف بیان فرمائی ہے فارابی اور حجۃ الاسلام بزدوی کی تعریف سے مستنبط ہے کیونکہ فارابی نے اس کی تعریف یہ بیان کی ہے ہو الحکم علی کلی لوجودہ فی اکثر الجزئیات۔ اور حجۃ الاسلام بزدوی نے یہ بیان کی ہے ہو تصفح امور جزئیۃ لیحکم بحکمہا علی امر یشمل تلک الجزئیات۔ اس تعریف کا حجۃ الاسلام کی تعریف سے مستنبط ہونا ظاہر ہے کیونکہ جس طرح یہ تعریف تصفح سے کی گئی ہے اسی طرح مصنف کی تعریف بھی تصفح سے کی گئی ہے۔ لیکن فارابی کی تعریف سے مستنبط اس لئے ہے کہ جو مفہوم ان کی تعریف سے حاصل ہوتا ہے وہی مصنف کی تعریف سے بھی حاصل ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ان کی تعریف میں کلی پر حکم لگانا معلول ہے اس کے اکثر جزئیات میں پائے جانے کا۔ اور مصنف کی تعریف میں وہ علت ہے جزئیات کو تلاش کرنے کی۔ دوسری بات یہ ہے کہ مصنف کی تعریف میں تسامح واقع ہے اس لئے کہ انھوں نے استقراء تصفح یعنی تلاش کرنے کو فرمایا ہے حالانکہ استقراء تلاش کرنے کو نہیں بلکہ اس حجت کو کہا جاتا ہے جس میں جزئیات کے حکم کو تلاش کر کے کلی پر حکم لگایا جاتا ہے لہذا یہ معلوم تصدیقی ہے اور تلاش کرنا معلوم تصوری۔ اور یہ تسامح حجۃ الاسلام اور فارابی کی تعریف میں بھی ہے۔ لیکن حجۃ الاسلام کی تعریف میں ظاہر ہے کیونکہ انھوں نے بھی استقراء کی تعریف تصفح سے بیان کی ہے۔ اور فارابی کی تعریف میں اس لئے کہ انھوں نے استقراء کی تعریف حکم علی کلی سے بیان کی ہے اور استقراء حکم علی کلی نہیں بلکہ وہ ہے جس سے حکم علی کلی ثابت ہو کیونکہ حکم علی کلی مطلوب ہے اور مطلوب استقراء نہیں ہوتا بلکہ استقراء وہ ہوتا ہے جس سے مطلوب ثابت ہو۔

قولہ فکان الباعث الخ ــــ اس عبارت سے اس سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ جب مصنف کی تعریف میں تسامح ہے تو انھوں نے ایسی تعریف کیوں بیان فرمائی جس میں تسامح واقع ہو؟ جواب یہ کہ اس تسامح کے اختیار کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ کرنا

مقصود یہ ہے کہ حجت کی اس قسم کا نام استقراء رکھنا بر سبیل نقل ہے بر سبیل ارتجال نہیں کیونکہ ارتجال لغت میں بمعنی قدم نہادن بر جائے بے اندیشہ یعنی بغیر کچھ سوچ کسی جگہ پر قدم کا رکھنا ہے اور اصطلاح میں بغیر کسی مناسبت کے موضوع لہ کے غیر میں بالقصد استعمال کرنے کو کہا جاتا ہے۔ اور نقل اصطلاح میں مناسبت کے ساتھ موضوع لہ کے غیر میں اس طرح استعمال کرنا ہے کہ معنیٰ اول کو بالکل چھوڑ دے اور معنیٰ ثانی میں مشہور ہو جائے۔ اور یہی حال استقراء میں ہے کہ وہ اپنے معنیٰ اول یعنی تتبع کو چھوڑ کر معنیٰ ثانی یعنی حجت میں مشہور ہو گیا ہے۔ اور جب تعریف میں معنی اول یعنی تصفح کو استقراء کا محمول بنایا گیا اور استقراء معنیٰ ثانی میں مشہور ہونے کی وجہ سے حجت کو کہا جاتا ہے اور یہ ثابت ہے کہ محمول وہ ہوتا ہے جو موضوع کے ساتھ مناسبت رکھے تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ معنیٰ اول کو معنیٰ ثانی یعنی حجت کے ساتھ اس طرح مناسبت حاصل ہے گویا معنیٰ اول معنیٰ ثانی ہی ہے اور یہ مناسبت صرف نقل میں پائی جاتی ہے ارتجال میں نہیں۔ لہذا پتہ چلا کہ حجت کی اس قسم کا نام استقراء رکھنا بر سبیل نقل ہے۔ اور تسامح کے اختیار کرنے کی دوسری وجہ بھی ہے جس کو تمثیل کی بحث میں بیان کی جائے گی۔

قولہ لاثبات حکم کلی۔ اِمّا بطریق التوصیف فیکون اشارۃً الی انّ المطلوب فی الاستقراء لایکون حکماً جزئیاً کما سنحققہ، واِمّا بطریق الاضافۃ والتنوین فی کلیٍ ح عوضٌ عن المضاف الیہ ای لاثبات حکم کلیھا ای کلی تلک الجزئیات وھذا وان اشتمل الحکم الجزئی والکلی کلیھما بحسب الظاہر الا انہ فی الواقع لایکون المطلوب بالاستقراء الا الحکم الکلی وتحقیق ذالک انھم قالوا انّ الاستقراءَ اِمّا تامٌ یتصفح فیہ حال الجزئیات باسرہا وہو یرجع الی القیاس المقسّم کقولنا کل حیوان اِمّا ناطقٌ اَوْ غیر ناطق وکلُّ ناطقٍ حساسٌ وکلُّ غیرِ ناطقٍ من الحیوان حساسٌ ینتج کلّ حیوانٍ حساسٌ وہذا القسم یفید الیقینَ واِمّا ناقصٌ یکتفی بتتبع اکثر الجزئیاتِ کقولنا کل حیوان یحرک فکہٗ الاسفلَ عند المضغ لانّ الانسانَ کذالک والفرس والبقر کذالک الی غیر ذالک مما صادفناہ من افراد الحیوانِ وہذا القسمُ لایفید الا الظنّ اذ من الجائز اَنْ یکون من الحیوانات التی لم نصادفہا ما یحرک فکہٗ الاعلیٰ عند المضغ کما نسمع فی التمساح ولا یخفیٰ انّ الحکمَ بانّ الثانی لایفید الا الظنّ انما یصح اذا کان المطلوبُ الحکم الکلی واَمّا اذا اکتفی بالجزئی فلاشکّ انّ تتبّعَ البعضِ یفیدُ الیقینَ بہ کما یقال بعضُ الحیوانِ فرسٌ وبعضہٗ انسانٌ وکلُّ فرسٍ یحرک فکہٗ الاسفلَ عند المضغِ وکل انسانٍ ایضاً کذالک ینتج قطعاً انّ بعضَ الحیوانِ کذالک ومن ہٰہنا علم انّ حملَ عبارۃِ المتنِ علی التوصیفِ کما ہو الروایۃ احسنُ من حیث الدرایۃ ایضاً اذ لیس فیہ شائبۃُ التعریفِ بالاعم۔

ترجمہ:- حکم کلی آیا بطریق توصیف ہے پس وہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ استقراء میں مطلوب
حکم کلی ہے حکم جزئی نہیں جیسا کہ عنقریب ہم اس کی تحقیق کریں گے۔ اور یا بطریق اضافت ہے۔ اور
کلی میں جو تنوین ہے اس وقت مضاف الیہ کے عوض میں ہوگی اصل عبارت یہ ہے لاثبات حکم کلیہا یعنی
کلی تلک الجزئیات اور یہ اگرچہ بظاہر حکم کلی و جزئی دونوں کو شامل ہے لیکن واقع میں استقراء کا مطلوب
صرف حکم کلی ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ مناطقہ کا قول ہے کہ استقراء آیا ایسا تام ہے جس میں تمام
جزئیات کے حال کی تتبع کی جاتی ہے اور وہ قیاس مقسم کی طرف رجوع کرتا ہے جیسے ہمارا قول کل
حیوان اما ناطق او غیر ناطق و کل ناطق حساس و کل غیر ناطق من الحیوان حساس نتیجہ یہ دیتا ہے
کل حیوان حساس اور یہ قسم یقین کا فائدہ دیتی ہے۔ اور یا استقراء ایسا ناقص ہے جس میں
اکثر جزئیات کی تتبع کافی ہوتی ہے جیسے ہمارا قول کل حیوان یحرک فکہ الاسفل عند المضغ۔ اس لئے کہ
انسان و فرس و بقر اور ان کے علاوہ افراد حیوان میں سے ہم نے جس کو پایا ہر ایک چباتے وقت نچلے
جبڑے کو ہلاتا ہے اور یہ قسم صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے اس لئے کہ جائز ہے بعض حیوانات وہ
ہوں جن کو ہم نے نہیں پایا جو چباتے وقت نچلا جبڑا ہلائے جیسے کہ گھڑیال کے متعلق آپ نے سنا
ہے۔ اور مخفی نہ رہے کہ قسم ثانی کے متعلق یہ حکم لگانا کہ وہ صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے اس
وقت صحیح ہوگا جبکہ مطلوب حکم کلی ہو۔ لیکن جب جزئی پر اکتفا کیا جائے تو کوئی شک نہیں کہ بعض
کی تتبع یقین کا فائدہ دیتی ہے جیسے کہا جاتا ہے بعض الحیوان فرس و بعض الحیوان انسان و کل
فرس یحرک فکہ الاسفل عند المضغ و کل انسان کذالک نتیجہ لا محالہ بعض الحیوان کذالک دے گا۔
اور اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ متن کی عبارت کو توصیف پر حمل کرنا جیسا کہ وہ روایت ہے درایت
کی حیثیت سے بھی احسن ہے اس لئے کہ اس میں تعریف بالاعم کا شائبہ نہیں۔

تشریح:- قولہ اما بطریق التوصیف الخ ـــــ یعنی مصنف کے قول حکم کلی کو مرکب
توصیفی و مرکب اضافی دونوں طریقے سے پڑھا جا سکتا ہے۔ لیکن مرکب توصیفی کے طریقہ پر استقراء میں
مطلوب صرف حکم کلی ہوگا حکم جزئی نہیں۔ اس لئے کہ اس صورت میں کلی، حکم کی صفت ہوگی اور حکم
اس کا موصوف۔ اور موصوف میں تنوین چونکہ تمکن کی ہے اس لئے صفت میں بھی تنوین تمکن کی ہوگی
اور جب صفت یعنی کلی میں تنوین تمکن کی ہے تو موصوف یعنی حکم اس صفت یعنی کلی کے ساتھ
خاص ہوگا جزئی کو شامل نہ ہوگا۔ اور لاثبات حکم کلی سے چونکہ استقراء کے مطلوب کو بیان
کیا جاتا ہے اس لئے اس طریقہ پر استقراء کا مطلوب صرف حکم کلی ہوگا حکم جزئی نہیں۔ اور دوسرے
طریقہ پر استقراء کا مطلوب حکم کلی اور حکم جزئی دونوں ہوں گے اس لئے کہ اس صورت میں کلی کے

اوپر جو تنوین ہے عوض کی ہے کیونکہ کلی کیلئے جزئیات کا ہونا ضروری ہے بغیر جزئیات کے کلی متحقق نہیں ہوتی لہذا تقدیر عبارت یہ ہوگی لاثبات حکم کلی تلک الجزئیات یعنی ان جزئیات کا کلی کے حکم کو ثابت کرنے کیلئے۔ اس صورت میں حکم کا تعلق جس طرح کلی سے ہے اسی طرح جزئی سے بھی ہوگا کیونکہ حکم کلی کی طرف مضاف ہے اور کلی جزئیات کی طرف مضاف ہے اور قاعدہ ہے جو مضاف ہو مضاف الی الشیء کی طرف، وہ اس شیء کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ لہذا جب حکم جزئی کی طرف بھی منسوب ہوگا تو استقراء کا مطلوب (حکم کلی کی طرح) حکم جزئی بھی ہوگا۔ لیکن یہ جو کہا گیا ظاہر عبارت کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ حقیقۃً استقراء کا مطلوب صرف حکم کلی ہوتا ہے جیسا کہ تحقیق آنے والی ہے۔

قولہ[۲] تحقیق ذالک ـــــــ یعنی اس امر کی تحقیق کہ "استقراء کا مطلوب حکم کلی ہوتا ہے حکم جزئی نہیں" یہ ہے کہ استقراء کی دو قسمیں ہیں (۱) استقراء تام (۲) استقراء ناقص استقراء تام وہ ہے جس میں تمام جزئیات کی تفتیش کر کے حکم لگایا جاتا ہے جیسے کل جسم اما جماد او حیوان او نبات وکل واحد منہا متحیز میں جسم کے تمام جزئیات کی تفتیش کے بعد یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ کل جسم متحیز یعنی ہر جسم حیز والا ہے۔ اور کل جسم اما فلکی او عنصری لبسیط او مرکب وکل منہا متحیز میں جسم کے تمام جزئیات کی تفتیش کے بعد کل جسم متحیز کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اور استقراء ناقص وہ ہے جس میں اکثر جزئیات کی تفتیش کر کے حکم لگایا جاتا ہے جیسے حیوان کے اکثر جزئیات مثلاً انسان، گھوڑا، اونٹ، خچر، مرغی، کوا، کبوتر، شیر، گدھا، چیتا، گیدڑ میں سے ہر ایک کو دیکھا کہ وہ چباتے وقت نیچے کا جبڑا ہلاتا ہے لہذا مطلق حیوان کیلئے یہ حکم لگا دیا گیا کہ کل حیوان یحرک فکہ الاسفل عند المضغ یعنی ہر حیوان چباتے وقت نیچے کا جبڑا ہلاتا ہے۔ اور پہلی قسم چونکہ یقین کا فائدہ دیتی ہے (حالانکہ استقراء ظن کا فائدہ دیتا ہے) اس لئے وہ حقیقۃً استقراء نہیں ہے اسی وجہ سے اس کو قیاس مقسم بھی کہا جاتا ہے۔ لہذا استقراء صرف دوسری قسم ہے جو ظن کا فائدہ دیتی ہے اس لئے کہ جب کلی کے اکثر جزئیات کیلئے کوئی حکم ثابت ہو تو یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کے تمام جزئیات کو بھی ثابت ہو کیونکہ ہو سکتا ہے بعض جزئیات کیلئے اس کے خلاف کوئی دوسرا حکم ثابت ہو جیسے گھڑیال کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ایسا جانور ہے جو چباتے وقت اوپر کا جبڑا ہلاتا ہے لہذا یہ قسم یقین کا فائدہ نہیں دے گی لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ مطلوب حکم کلی ہو، اور اگر حکم جزئی ہو تو یہ قسم بھی یقین کا فائدہ دے گی جیسے اس مثال میں ہے کہ بعض حیوان گھوڑا ہے اور بعض حیوان انسان ہے اور ہر گھوڑا چباتے وقت نیچے کا جبڑا ہلاتا ہے اور ہر انسان بھی چباتے وقت نیچے کا جبڑا ہلاتا ہے لہذا نتیجہ برآمد ہوگا کہ بعض حیوان نیچے کا جبڑا ہلاتا ہے اور یہ امر یقینی و قطعی ہے

حالانکہ استقراء وہ ہوتا ہے جو ظن کا فائدہ دے۔ اس لئے اس میں یہ قید ضروری ہے کہ اس کا مطلوب حکم کلی ہو، حکم جزئی نہیں۔

قولہ التمساح ـــــ تمساح دریائی جانوروں میں سے ایک جانور ہے جس کو مگرمچھ اور گھڑیال بھی کہا جاتا ہے۔ وہ گوہ کے مشابہ ہوتا ہے جو لمبائی میں تقریباً پانچ ہاتھ ہے اور جب اس کو بھوک لگتی ہے تو انسان اور گائے وغیرہ کو پکڑ کر دریا میں گھس جاتا ہے اور وہیں اس کو کھا جاتا ہے اس کے دانت بہت نوکیلے ہوتے ہیں۔

قولہ من ہذا علم الخ ـــــ یعنی گذشتہ بیان سے جب یہ معلوم ہوا کہ متن میں حکم کلی کو مرکب اضافی اور مرکب توصیفی دونوں طریقہ سے پڑھا جا سکتا ہے لیکن مرکب توصیفی کے طریقہ پر مطلوب صرف حکم کلی متصور ہوتا ہے اور مرکب اضافی کے طریقہ پر مطلوب حکم کلی اور حکم جزئی دونوں متصور ہوتے ہیں حالانکہ استقراء وہ ہوتا ہے جس کا مطلوب صرف حکم کلی ہو۔ لہذا متن میں حکم کلی کو مرکب توصیفی پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے جیسا کہ وہ مصنف کی ایک روایت بھی ہے اس لئے کہ مرکب اضافی کی صورت میں تعریف بالعام لازم آتی ہے اور تعریف بالعام متقدمین کے نزدیک جائز نہیں، یہ صرف متاخرین کے نزدیک جائز ہے اور مصنف متقدمین کے مسلک پر ہیں۔

وَالتَّمْثِيلُ بَيَانُ مُشَارَكَةِ جُزْئِيٍّ لِآخَرَ فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ لِيَثْبُتَ فِيهِ

ترجمہ۔ تمثیل کہتے ہیں ایک جزئی کی مشارکت کو دوسری جزئی کے ساتھ علت حکم میں بیان کرنے کو تاکہ حکم اس جزئی اول میں ثابت ہو۔

قولہ والتمثیل بیان مشارکۃ جزئی لآخر فی علۃ الحکم لیثبت فیہ۔ ای لیثبت الحکم فی الجزئی الاول وفی عبارۃ اخری تشبیہ جزئی بجزئی فی معنی مشترک بینہما لیثبت فی المشبہ الحکم الثابت فی المشبہ بہ المعلل بذالک المعنی کما یقال النبیذ حرام لان الخمر حرام وعلۃ حرمۃ الخمر الاسکار وہو موجود فی النبیذ وفی العبارتین تسامح فان التمثیل ہو الحجۃ التی یقع فیہا ذالک البیان والتشبیہ وقد عرفت النکتۃ فی التسامح فی تعریف الاستقراء ونقول ہہنا کما ان العکس یطلق علی المعنی المصدری اعنی التبدیل وعلی القضیۃ الحاصلۃ بالتبدیل کذالک التمثیل یطلق علی المعنی المصدری وہو التشبیہ والبیان المذکوران وعلی الحجۃ التی یقع فیہا ذالک

التشبيہ والبيان فما ذكره تعريف للتمثيل بالمعنى الاول و تعلم المعنى الثاني بالمقايسة و ہذا كما عرف المصنف العكس بالتبديل و قس عليه الحال فيما سبق في الاستقراء ہنا و لكن لايخفى ان المصنف عدل في تعريفي الاستقراء و التمثيل من المشهور الى المذكور دفعا لہذا التوہم بالتسامح و ہل ہو الا كر على ما فر عنہ۔

ترجمہ:۔ تاکہ جزئی اول میں حکم ثابت ہو اور دوسری عبارت میں (یوں بھی کہا جا سکتا) ہے کہ تمثیل ایک شیء کو دوسری شیء کے ساتھ ایسے معنی میں تشبیہ دینا ہے جو دونوں میں شریک ہو تاکہ وہ حکم جو مشبہ بہ میں ثابت ہے جو اس معنی کا معلول ہے مشبہ میں ثابت ہو جائے جیسے کہا جاتا ہے نبیذ حرام ہے اس لئے کہ شراب حرام ہے اور شراب میں حرمت کی علت اسکار ہے اور وہ نبیذ میں (بھی) پایا جاتا ہے اور مذکورہ بالا دونوں تعریفوں میں تسامح ہے اس لئے کہ تمثیل وہ حجت ہے جس میں بیان و تشبیہ واقع ہو اور تسامح کے اختیار کرنے میں جو نکتہ ہے اس کو استقراء کی تعریف میں معلوم کر چکے ہیں اور یہاں پر ہم کہیں گے کہ جس طرح عکس کا اطلاق معنی مصدری یعنی تبدیل پر ہوتا ہے اور اس قضیہ پر بھی جو تبدیل سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح تمثیل کا اطلاق معنی مصدری پر ہوتا ہے اور معنی مصدری وہ تشبیہ و بیان ہے جو مذکور ہوئے اور اس حجت پر بھی جس میں یہ تشبیہ و بیان واقع ہے لہٰذا مصنف نے تمثیل کی جو تعریف بیان فرمائی ہے وہ معنی اول کے اعتبار سے ہے اور معنی ثانی قیاس کرنے سے معلوم ہوگا اور یہ جیسا کہ مصنف نے عکس کی تعریف تبدیل سے بیان فرمائی ہے اس پر اس حالت کو بھی قیاس کیجئے جو استقراء کے بیان میں پہلے گذر چکی ہے اس کو محفوظ کر لیجئے۔ لیکن مخفی نہ رہے کہ مصنف نے استقراء و تمثیل کی تعریف مشہور سے مذکور کی طرف اس لئے عدول فرمایا تاکہ اس تسامح کے توہم کو دفع کرے اور اس عدول سے درحقیقت اس کی طرف رجوع کرنا ہے جس سے فرار ہو چکے ہیں۔

تشریح:۔ قولہ ای لیثبت الحکم الخ ــــ یعنی حجت کی تیسری قسم تمثیل ہے اور تمثیل لغت میں مثال لانے اور تشبیہ دینے کو کہا جاتا ہے اور منطقیوں کی اصطلاح میں تمثیل ایک جزئی کی مشارکت کو دوسری جزئی کے ساتھ کسی حکم کی علت میں بیان کرنا ہے تاکہ وہ حکم پہلی جزئی میں ثابت ہو جائے یعنی تمثیل وہ حجت ہے جس میں ایک جزئی کے حکم کو دوسری جزئی کیلئے اس لئے ثابت کیا جائے کہ پہلی جزئی کی علت دوسری جزئی کی علت میں موجود ہے۔ لہٰذا پہلی جزئی کو اصل اور دوسری جزئی کو فرع، اور علت کو علت جامعہ و

مشترک کہا جاتا ہے مثلاً گھر کے حادث ہونے کو عالم کیلئے ثابت کیا جائے کہ گھر کی علت تالیف عالم میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ گھر جس طرح اینٹ، گارا، چونا، دیوار چھت وغیرہ سے مرکب ہے اسی طرح عالم حیوانات، جمادات، نباتات سے مرکب ہے لہذا گھر اصل ہے اور عالم اس کی فرع، اور تالیف علت مشترکہ اور حادث ہونا حکم ہے۔ اور تمثیل کی دوسری تعریف یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ ایک جزئی کو دوسری جزئی کے ساتھ ایسے معنی میں تشبیہ دینا ہے جو دونوں میں شریک ہو تاکہ وہ حکم جو دوسری شئی میں ثابت ہے پہلی شئی کیلئے ثابت ہو جائے۔ پہلی شئی کو مشبہ (جس کو تشبیہ دی جائے) اور دوسری شئی کو مشبہ بہ (جس کے ساتھ تشبیہ دی جائے) اور معنی مشترک کو علۃ جامعہ کہا جاتا ہے۔ مثلاً نبیذ کو حرام ہونے میں شراب کے ساتھ تشبیہ دینا کہ جو علت اسکار (نشہ آور ہونا) شراب میں ہے وہی نبیذ میں بھی ہے لہذا شراب مشبہ بہ ہے اور نبیذ مشبہ، اور نشہ آور ہونا علت جامعہ، اور حرام ہونا اس کا حکم ہے۔ تمثیل کو فقہاء کی اصطلاح میں قیاس کہا جاتا ہے اصل کو مقیس علیہ اور فرع کو مقیس اور امر مشترک کو علت جامعہ کہا جاتا ہے۔ اور متکلمین اس کو استدلال شاہد بر غائب سے تعبیر کرتے ہیں اصل کو شاہد اور فرع کو غائب کہتے ہیں۔

قولہ[۱] فی العبارتین تسامح الخ ـــــ یعنی تمثیل کی وہ دو تعریفیں جو مذکور ہوئیں (ایک مصنف کے نوک قلم سے اور دوسری شارح کی زبان سے) دونوں میں تسامح واقع ہے اس لئے کہ پہلی تعریف بیان مشارکت سے کی گئی ہے اور دوسری تشبیہ سے، اور ظاہر ہے دونوں تمثیل نہیں کیونکہ تمثیل وہ حجت ہے جس میں یہ بیان و تشبیہ واقع ہوتے ہیں نفس بیان و تشبیہ نہیں۔

قولہ[۲] قد عرفت النکتۃ الخ ـــــ اس عبارت سے اس سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے کہ جب مصنف اور شارح دونوں کی تعریفوں میں تسامح واقع ہے تو انھوں نے ایسی تعریف کیوں بیان کیں؟ جس میں تسامح واقع ہو۔ جواب یہ کہ تسامح اختیار کرنے کی ایک وجہ استقراء کی بحث میں گذر چکی کہ اس سے اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ حجت کی اس قسم کا نام تمثیل رکھنا بر سبیل نقل ہے بر سبیل ارتجال نہیں، اس لئے کہ تمثیل مناسبت کے ساتھ معنی اول یعنی بیان و تشبیہ کو چھوڑ کر معنی ثانی یعنی حجت میں مشہور ہو گئی ہے اور جب یہاں معنی اول سے تمثیل کی تعریف کی گئی ہے اور تعریف شئی پر محمول ہوتی ہے اور محمول وہ ہوتا ہے جو موضوع کے ساتھ مناسبت رکھے اور موضوع یہاں تمثیل ہے اور تمثیل معنی ثانی میں مشہور

ہونے کی وجہ سے حجت کو کہا جاتا ہے تو یہ معلوم ہو گیا کہ معنی اول کو معنی ثانی کے ساتھ اس طرح مناسبت حاصل ہے گویا معنی اول معنی ثانی ہے اور یہ مناسبت صرف نقل میں پائی جاتی ہے ارتجال میں نہیں۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تمثیل کے دو معنی ہیں ایک معنی مصدری یعنی بیان وتشبیہ اور دوسرا وہ حجت جس میں بیان وتشبیہ واقع ہو لہٰذا اور یہاں تعریف میں معنیٰ اول کو بیان کر کے اس پر معنی ثانی کو قیاس کر لیا گیا ہے جس طرح عکس میں اس کے معنی اول کو بیان کر کے معنی ثانی کو قیاس کر لیا گیا ہے۔

قولہ فما ذکرہ الخ ـــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ مصنف اور شارحے جو تمثیل کے دو معنوں میں سے ایک معنی کو بیان کیا ہے یہ اس کا معنی ثانی ہے یا معنی اول۔ اگر معنی اول ہے تو معنی ثانی کو کیوں چھوڑ دیا؟ جواب یہ کہ شئی کا ذکر کبھی صراحۃً ہوتا ہے اور کبھی کنایۃً وقیاساً۔ اور یہاں تمثیل کے معنی اول کا ذکر صراحۃً ہے اور معنی ثانی کا کنایۃً وقیاساً یعنی معنی اول پر قیاس کر کے معنی ثانی کو حاصل کیا جاتا ہے جس طرح عکس کے معنی اول (تبدیل) سے معنی ثانی (حجت) کو قیاس کیا جاتا ہے۔

قولہ فلکن لا یخفیٰ الخ ـــــ اس عبارت سے دو باتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ایک یہ کہ مصنف نے استقراء اور تمثیل کی تعریف کو تعریف مشہور سے عدول فرمایا ہے۔ اور دوسری یہ کہ جس تسامح کی وجہ سے انھوں نے عدول فرمایا ہے اسی تسامح کے وہ خود شکار ہو گئے۔ خلاصہ یہ کہ استقراء کی مشہور تعریف یہ ہے ہو الحکم علی کلی بوجودہ علی اکثر جزئیاتہ اور تمثیل کی مشہور تعریف یہ ہے ہو الحکم علی جزئی مشارک لجزئی آخر فی علۃ الحکم علیہ۔ اور دونوں تعریفوں میں حکم کو استقراء وتمثیل کہا گیا ہے حالانکہ دونوں حجت ہیں کہ جن کے اندر حکم پایا جاتا ہے اس لئے مصنف نے اس تسامح سے بچنے کیلئے استقراء کی دوسری تعریف یہ بیان فرمائی تصفح الجزئیات لاثبات حکم کلی اور تمثیل کی دوسری تعریف یہ فرمائی بیان مشارکۃ جزئی لآخر فی علۃ الحکم لیثبت فیہ لیکن جب ان تعریفوں کو دیکھا گیا تو ان کے اندر بھی وہی تسامح ہے جس سے عدول کیا گیا تھا تو مصنف پر یہ مقولہ صادق آیا ہل ہو الا کرّ علی ما فرّ عنہ یعنی جس سے بھاگتے تھے وہی سامنے آگیا اس مقولہ میں ہل برائے نافیہ ہے جو لیس کا معنی دیتا ہے اور ہو ضمیر مرفوع ہے جس کا مرجع عدول ہے اور کرّ مصدر ہے جس کے معنی رجوع کے ہیں لہٰذا اس تقدیر پر عبارت یہ ہو گی لیس ہو العدول الا رجوعا علی ما فرّ عنہ یعنی وہ عدول نہیں ہے مگر اس طرف رجوع کرنا جس سے فرار کیا گیا۔

وَالعُمدَةُ فِی طَرِیقَۃِ الدَّوَرَانُ وَالتَّردِیدُ

ترجمہ:۔ اور طریقۂ تمثیل میں عمدہ دوران و تردید ہیں۔

قولہ والعمدۃ فی طریقۃ الدوران والتردید۔ اعلم انہ لا بد فی التمثیل من مقدمات ثلث اولیٰ ان الحکم ثابت فی الاصل اعنی المشبہ بہ والثانیۃ ان علۃ الحکم فی الاصل الوصف الکذائی والثالثۃ ان ذالک الوصف موجود فی الفرع اعنی المشبہ فانہ اذا تحقق العلم بہذہ المقدمات الثلث ینتقل الی کون الحکم ثابتاً فی الفرع ایضاً وہو المطلوب فی التمثیل ثم المقدمۃ الاولیٰ والثالثۃ ظاہرتان فی کل تمثیل انما الاشکال فی الثانیۃ وبیانہا بطرق متعددۃ فسروہا فی کتب الاصول والمصنف رحمہ المولیٰ انما ذکر ما ہو العمدۃ من بینہا وہو طریقان الاول الدوران وہو ترتب الحکم علی الوصف الذی لہ صلوح العلیۃ وجوداً وعدماً کترتب الحرمۃ فی الخمر علی الاسکار فانہ مادام مسکراً حرام واذا زال عنہ الاسکار زال عنہ الحرمۃ قال الدوران علامۃ کون المدار اعنی الوصف للدائر اعنی الحکم والثانی التردید ویسمی بالسبر والتقسیم ایضاً وہو ان یتفحص اولاً اوصاف الاصل ویردد ان علۃ الحکم ہل ہذہ الصفۃ او تلک ثم یبطل ثانیاً علیۃ کل صفۃ حتی یستقر علی وصف واحد فیستفاد من ذالک کون ہذا الوصف علۃ کما یقال علۃ حرمۃ الخمر اما الاتخاذ من العنب او المیعان او اللون المخصوص او الطعم المخصوص او الرائحۃ المخصوصۃ او الاسکار لکن الاول لیس بعلۃ لوجودہ فی الدبس بدون الحرمۃ وکذالک البواقی ما سوی الاسکار بمثل ما ذکر فتعین الاسکار للعلیۃ

ترجمہ:۔ معلوم کیجئے کہ تمثیل میں تین مقدموں کا ہونا ضروری ہے پہلا یہ کہ حکم اصل یعنی مشبہ بہ میں ثابت ہو اور دوسرا یہ کہ اصل میں حکم کی علت فلاں وصف ہو اور تیسرا یہ کہ وہ وصف فرع یعنی مشبہ میں موجود ہو۔ لہذا جب ان تینوں مقدموں سے علم کا تعلق ہوگا تو ذہن میں حکم کا انتقال فرع میں بھی ثابت ہوگا اور تمثیل سے یہی مطلوب ہے۔ پھر پہلا و تیسرا مقدمہ ہر تمثیل میں ظاہر ہے اور اشکال صرف دوسرے مقدمہ میں ہے اور اس مقدمہ کے بیان میں متعدد طریقے ہیں جس کی تفسیر فقہاء نے اصول فقہ کی کتابوں میں بیان کی ہیں اور مصنف نے اس طریقہ کو بیان فرمایا ہے جو ان میں عمدہ ہے اور وہ دو طریقے ہیں پہلا دوران ہے اور وہ حکم کا وجود و عدم کے اعتبار سے اس وصف پر مرتب ہونا ہے جس کیلئے علت ہونے کی صلاحیت ہے جیسے شراب میں حرمت کے حکم کا ترتب اسکار

پر ہے لہٰذا جب تک شراب مسکر ہے حرام ہے اور جب اس سے اسکار زائل ہوگا تو حرمت (بھی)
زائل ہو جائے گی۔ مناطقہ کا قول ہے کہ دوران مدار یعنی وصف کا دائر یعنی حکم کی علت ہونے کی علامت
ہے۔ اور دوسرا طریقہ تردید ہے اور اس کا نام سبر وتقسیم بھی رکھا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلے
اصل کے اوصاف تلاش کئے جائیں اور تردید کی جائے کہ حکم کی علت کیا یہ وصف ہے یا وہ پھر دوبارہ
ہر وصف کی علت ہونے کو باطل کیا جائے یہاں تک کہ ایک وصف پر ٹھہر جائے تو اس سے اس وصف
کا علت ہونا مستفاد ہوگا جیسے کہا جاتا ہے کہ شراب کی حرمت کی علت آیا انگور سے بننا ہے یا
سیلان یا رنگ مخصوص یا مخصوص بو یا مخصوص مزہ یا اسکار ہے لیکن پہلا علت نہیں کیونکہ وہ
شیرۂ انگور میں حرمت کے بغیر پایا جاتا ہے اور اسی طرح اسکار کے علاوہ باقی اوصاف طریقہ مذکور
کی مثل ہیں، پس اسکار علت کیلئے متعین ہو گیا۔

تشریح: قولہ اعلم انہ لابد الخ ـــــ یعنی ہر تمثیل کیلئے کم سے کم ان تینوں مقدموں کا
ہونا ضروری ہے (۱) حکم اصل یعنی مشبہ بہ میں ثابت ہے (۲) اصل میں حکم کی علت فلاں وصف ہے (۳)
وہ وصف فرع یعنی مشبہ میں موجود ہے مثلاً العالم حادث وعلۃ حدوثہ التالیف والتالیف موجود
فی البیت میں تینوں مقدمے پائے جاتے ہیں اس لئے کہ بیت اصل ہے جس کیلئے حادث ہونا ثابت کیا گیا ہے
اور اس کی علت تالیف ہے اور یہ عالم میں بھی پائی جاتی ہے لہٰذا اس کے بعد ذہن اس طرف منتقل ہو جاتا
ہے کہ حادث ہونے کا حکم عالم کیلئے بھی ثابت ہے اور تمثیل سے یہی مطلوب ہوتا ہے۔

قولہ ثم ان المقدمۃ الاولی الخ ـــــ اس عبارت سے اس سوال مقدر کے
جواب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ تمثیل کیلئے جب تین مقدموں کا ہونا ضروری ہے تو تینوں کو ثابت
کرنے کیلئے کتنے طریقے ہیں اور کون کون؟ اور دوران وتردید کس کے طریقے ہیں؟ جواب یہ کہ تمثیل کے
لئے اگرچہ تین مقدموں کا ہونا ضروری ہے لیکن ان میں سے پہلا اور تیسرا مقدمہ ظاہر و بدیہی ہوتے ہیں۔
اور ثابت کرنے کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جبکہ وہ نظری ہوں برخلاف دوسرا مقدمہ یعنی
اصل میں حکم کی علت فلاں وصف ہے نظری ہے اس لئے اس کو ثابت کرنے کیلئے متعدد طریقے بیان
کئے گئے ہیں جن کو اصول فقہ کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور ان میں سے مشہور
وعمدہ صرف دو طریقے ہیں جن کو مصنف نے یہاں بیان کیا ہے۔ اور وہ ایک دوران ہے اور دوسرا
تردید۔ یہ متاخرین کی اصطلاح ہے اور متقدمین دوران کو طرد وعکس اور تردید کو سبر وتقسیم کہتے ہیں

قولہ الاول الدوران الخ ـــــ یعنی مذکورہ بالا دونوں طریقوں میں سے
پہلا طریقہ دوران ہے اور وہ حکم کا اس وصف پر مرتب ہونا ہے جس کے لئے وجود وعدم دونوں

اعتبار سے علت ہونے کی صلاحیت ہو یعنی جب پہلی چیز پائی جائے تو دوسری چیز بھی پائی جائے اور جب پہلی چیز نہ پائی جائے تو دوسری چیز بھی نہ پائی جائے تو معلوم ہوا کہ پہلی چیز دوسری چیز کیلئے علت ہے جیسے نشہ آور ہونا تاڑی کے حرام ہونے کی علت ہے۔ اس لئے کہ جب نشہ آور ہونا پایا جائے تو حرام ہونا بھی پایا جاتا ہے اور جب نشہ آور ہونا نہیں پایا جاتا تو حرام ہونا بھی نہیں پایا جاتا۔ تو معلوم ہوا کہ نشہ آور ہونا تاڑی کے حرام ہونے کی علت ہے۔ اس لئے مناطقہ کہتے ہیں کہ دوران اس امر کی علامت ہے کہ مدار دائر کیلئے علت یعنی وصف مشترک حکم کی علت ہے۔ متقدمین دوران کو طرد و عکس کہتے ہیں طرد حکم کے ترتب وجودی کو کہتے ہیں اور عکس حکم کے ترتب عدمی کو۔ یعنی جب وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے تو اس کو طرد کہتے ہیں جیسے عالم میں وصف تالیف پایا جائے تو حادث ہونا بھی پایا جائے اور جب وصف نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے تو اس کو عکس کہتے ہیں جیسے اسی عالم میں اگر وصف تالیف نہ پایا جائے تو حادث ہونا بھی نہ پایا جائے۔

قولہ الثانی الترديد الخ ——— دوسرا طریقہ ترديد ہے اور وہ یہ ہے کہ اصل کے اوصاف تلاش کر کے جمع کر لئے جائیں پھر اس سے ایک قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو اس طرح بنائیں کہ اصل میں یہ تحقیق کریں کہ اس میں حکم کی علت کیا ہے، آیا یہ وصف ہے یا وہ وصف؟ اس طرح اس کے سارے اوصاف کو شمار کر لیں۔ پھر الگ الگ کر کے ایک ایک وصف کی علت ہونے کو باطل کرتے جائیں یہاں تک کہ صرف ایک وصف باقی رہ جائے اور جو وصف باقی رہے گا وہی اس کی علت ہوگا مثلاً گھر کے حادث ہونے کی علت کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس کی علت آیا (۱) امکان ہے (۲) یا وجود ہے (۳) یا جوہر ہونا ہے (۴) یا جسم ہونا ہے (۵) یا تالیف ہے۔ تالیف کے علاوہ مذکورہ بالا اوصاف میں سے کسی میں بھی حادث ہونے کی علیت کی صلاحیت نہیں۔ اس لئے کہ واجب الوجود میں وجود اور عقول عشرہ میں امکان و وجود اور اجسام فلکیہ میں جوہر ہونا پایا جاتا ہے لیکن وہ حادث نہیں بلکہ قدیم ہیں (عقول عشرہ اور اجسام فلکیہ کے قدیم ہونے کے قائل فلاسفہ ہیں) لہذا معلوم ہوا کہ گھر کے حادث ہونے کی علت تالیف ہے۔ اسی طرح شراب کی حرمت کی علت کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس کی علت آیا (۱) انگور سے بننا ہے (۲) یا سیلان (بہنا) ہے (۳) یا رنگ مخصوص ہونے (۴) یا مزہ مخصوص ہے (۵) یا بوئے مخصوص ہے (۶) یا نشہ آور ہونا ہے۔ اور نشہ آور ہونے کے علاوہ مذکورہ بالا اوصاف میں علت ہونے کی صلاحیت نہیں اس لئے کہ اگر شراب کے حرام ہونے کی علت انگور سے بننا ہو تو لازم آئے گا کہ انگور کا تازہ شیرہ بھی حرام ہو کیونکہ انگور سے بننا اس میں بھی پایا جاتا ہے حالانکہ وہ حرام نہیں۔ اسی طرح اگر حرام ہونے کی علت سیلان ہو تو لازم آئے گا کہ پانی بھی حرام ہو کیونکہ

سیلان پانی میں بھی پایا جاتا ہے حالانکہ پانی حرام نہیں۔ اسی طرح اگر رنگ مخصوص یا مزہ مخصوص یا بوئے مخصوص حرام ہونے کی علت ہو تو لازم آئے گا کہ وہ چیز بھی حرام ہو جس میں یہ رنگ یا مزہ یا بو پائی جاتی ہے حالانکہ وہ حرام نہیں۔ معلوم ہوا کہ حرام ہونے کی علت نشہ آور ہونا ہے۔ لیکن یہ جو کہا گیا بطور تمثیل ہے[1]

قولہ یسمی بالسبر والتقسیم ـــــ یعنی تردید کا دوسرا نام سبر و تقسیم بھی ہے لیکن سبر اس لئے کہ سبر سین کے کسرہ کے ساتھ گہرائی کی آزمائش اور امتحان کے معنی میں آتا ہے اور یہاں بھی چونکہ یہ آزمائش کی جاتی ہے کہ اصل کے اوصاف میں سے کون سا وصف حکم کی علت ہو سکتا ہے اور کون سا نہیں۔ اس لئے اس کو سبر کہا جاتا ہے لیکن تقسیم اس لئے کہ اس میں اوصاف کی تقسیم کی جاتی ہے۔

[1] حقیقۃً نہیں اسلئے کہ حقیقۃً حرمت شراب کی علت نص قطعی ہے نشہ آور ہونا نہیں کیونکہ ایک دو قطرہ شراب نشہ آور نہیں ہوتی لیکن اس کا بھی پینا حرام ہے

فصل القیاس اِمّا برهانی

ترجمہ:۔ قیاس یا برہانی ہے

قولہ القیاس الخ۔ القیاس کما ینقسم باعتبار الحقیقۃ والصورۃ الی الاستثنائی والاقترانی باقسامہما کذالک ینقسم باعتبار المادۃ الی الصناعات الخمس اعنی البرہان والجدل والخطابۃ والشعر والمغالطۃ وقد تسمی سفسطۃ لان مقدماتہ اِمّا ان تفید تصدیقا او تاثیرا آخر غیر التصدیق اعنی التخییل الثانی الشعر والاول ربما یفید ظنا او جزما فالاول الخطابۃ والثانی ان افاد جزما یقینا فہو البرہان والّا فان اعتبر فیہ عموم الاعترافات من العامۃ او التسلیم من الخصم فہو الجدل والّا فہو المغالطۃ واعلم ان المغالطۃ ان استعملت فی مقابلۃ الحکیم سمیت سفسطۃ وان استعملت فی مقابلۃ غیر الحکیم سمیت مشاغبۃ واعلم ایضا انہ اعتبر فی البرہان ان یکون مقدماتہ باسرہا یقینیۃ بخلاف غیرہ من الاقسام مثلا یکفی فی کون القیاس مغالطۃ ان یکون احدی مقدمتیہ وہمیۃ وان کان الاخری یقینیۃ نعم یجب ان لا یکون فیہا ما ہو ادون منہا کالشعریات والا یلحق بالادون فالمؤلف من مقدمۃ مشہورۃ واخری مخیلۃ لا یسمی جدلیا بل شعریا فاعرفہ۔

ترجمہ:۔ قیاس جس طرح ہیئت و صورت کے اعتبار سے اقترانی و استثنائی کی طرف

یا قیاسہا منقسم ہوتا ہے اسی طرح مادہ کے اعتبار سے صناعات خمسہ یعنی برہان و جدل و خطابت و شعر و مغالطہ کی طرف منقسم ہوتا ہے اور مغالطہ کا نام کبھی سفسطہ بھی رکھا جاتا ہے (قیاس مادہ کے اعتبار سے صناعات خمسہ کی طرف منقسم) اس لئے ہے کہ اس کے مقدمات آیا تصدیق کا فائدہ دیتے ہیں یا اس کے علاوہ دوسری تاثیر یعنی تخییل کا فائدہ دیتے ہیں ثانی شعر ہے اور اول آیا ظن کا فائدہ دیتا ہے یا جزم کا، اول خطابت ہے اور ثانی اگر جزم یقینی کا فائدہ دیتا ہے تو برہان ہے ورنہ اگر اس میں عام لوگوں کے عموم اعتراف کا اعتبار ہے یا مقابل کی طرف سے تسلیم تو جدل ہے ورنہ مغالطہ ہے۔ اور معلوم کیجئے کہ مغالطہ کو اگر حکیم کے مقابلہ میں استعمال کیا جائے تو اس کا نام سفسطہ رکھا جاتا ہے اور اگر غیر حکیم کے مقابلہ میں استعمال کیا جائے تو اس کا نام مشاغبہ رکھا جاتا ہے۔
اور یہ بھی معلوم کیجئے کہ برہان میں اس امر کا اعتبار کیا گیا ہے کہ اس کے کل مقدمات یقینیہ ہوں برخلاف دوسرے اقسام مثلاً قیاس کے مغالطہ ہونے میں یہ کافی ہے کہ اس کے دونوں مقدموں میں سے ایک وہمیہ ہو اگرچہ دوسرا مقدمہ یقینیہ ہو، ہاں البتہ اس میں یہ واجب ہے کہ اس سے ادون مقدمہ نہ ہو جیسے شعریات، ورنہ اس کو ادون کے ساتھ لاحق کیا جائے گا۔ لہٰذا وہ قیاس جو ایک مقدمہ مشہورہ اور دوسرا مخیلہ سے مرکب ہو اس کا نام جدلی نہیں بلکہ شعری رکھا جاتا ہے تو آپ اسے خوب پہچانئے۔

تشریح: قولہ القیاس کما الخ ـــــ قیاس چونکہ مرکب ہوتا ہے اس لئے اس کے لئے مادہ و صورت کا ہونا ضروری ہے جس طرح تپائی کیلئے مادہ اس کے اجزاء مثلاً لکڑی و کیل وغیرہ ہوتی ہے اور ہیئت کذائیہ اس کی صورت ہوتی ہے۔ اسی طرح قیاس کی وہ ہیئت جو مقدمات کی ترتیب اور بعض مقدمہ کو بعض کے ساتھ رکھنے سے ہوتی ہے قیاس کی صورت و شکل ہے اور وہ قضایا جن سے قیاس بنتا ہے قیاس کے مادے ہیں اور قیاس کی صورت کی بحث چونکہ مصنف علیہ الرحمہ اشکال اربعہ میں تفصیل کے ساتھ بیان فرما چکے ہیں اس لئے اب مادے کی بحث کو شروع فرما رہے ہیں لیکن انہوں نے اس بحث کو اس قدر مختصر بیان فرمایا ہے کہ نہ لکھنے کے برابر ہے صرف صناعات خمسہ کی تعریفات پر اکتفا فرمایا ہے اور یہ صرف ان ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ان کے علاوہ تمام حکماء متاخرین کا بھی یہی حال ہے کہ صورت کی بحث کو اتنا طول دیتے ہیں کہ ضرورت سے بھی زیادہ۔ اور مادے کی بحث کو اتنا مختصر کرتے ہیں کہ ضرورت سے بھی کم۔ حالانکہ مادے کی بحث سے بہ نسبت صورت کی بحث کے زیادہ فائدے ہیں، اس لئے کہ منطق میں مقصود ذہن کو خطاء فکری سے بچانا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ مطلوب کے مطابق مادے کی تلاش کی جائے اور ہیئت کی ایسی تالیف کی جائے جو مطلوب تک پہنچا دے۔ اور خطاء جس طرح صورت میں واقع ہوتی ہے اسی طرح مادہ میں بھی۔

لیکن صورت میں کم واقع ہوتی ہے اور مادہ میں زیادہ۔ اس لئے ضرورت تھی کہ مادے کی بحث کو طول دیا جائے جس طرح متقدمین نے (صورت کی طرح) مادہ کی بحث کو طول دیا ہے اور خوب شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ سوال:۔ قیاس کی صورت کی بحث کو مادہ کی بحث سے پہلے کیوں بیان کیا گیا جبکہ مادہ بہ نسبت صورت کے اصل ہے کیونکہ صورت مادہ پر عارض ہوتی ہے اور مادہ اس کا معروض، اور معروض طبعاً عارض سے پہلے ہوتا ہے۔ اس لئے طبع کی مناسبت سے بھی ذکر میں مادہ کی بحث کو پہلے بیان کرنا چاہئے تھا؟ جواب:۔ صورت بہ نسبت مادہ کے اشرف ہوتی ہے اس لئے کہ صورت سے شی بالفعل موجود ہو جاتی ہے اور مادہ سے بالقوہ، جس طرح لکڑی سے تپائی کا وجود بالقوہ ہوتا ہے لیکن تپائی کی ہیئت کذائیہ سے تپائی کا وجود بالفعل ہوتا ہے۔ اسی طرح صورت سے قیاس بالفعل منتج ہوتا ہے اور مادہ سے بالقوہ۔ اور ظاہر ہے جس سے قیاس بالفعل منتج ہو وہ اشرف ہوتا ہے بہ نسبت اس سے کہ قیاس جس سے بالقوہ منتج ہو۔

قولہ کذالک ینقسم الخ ـــــ یعنی قیاس جس طرح صورت کے اعتبار سے استثنائی اور اقترانی کی طرف منقسم ہوتا ہے اسی طرح مادہ کے اعتبار سے بھی صناعات خمسہ کی طرف منقسم ہوتا ہے اور وہ یہ ہیں (۱) برہان (۲) جدل (۳) خطابت (۴) شعر (۵) مغالطہ جس کو سفسطہ بھی کہا جاتا ہے (سب کے اخیر میں یائے نسبتی لگا کر یوں بھی کہا جاتا ہے برہانی، جدلی خطابی، شعری، سفسطی) دلیل حصر یہ ہے کہ قیاس کے مقدمات یا تصدیق کا فائدہ دیتے ہیں یا تخییل کا۔ اگر تخییل کا فائدہ دیتے ہیں تو وہ قیاس شعری ہے اور اگر تصدیق کا فائدہ دیتے ہیں تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، آیا جزم یقینی کا فائدہ دیتے ہیں یا اس کے غیر کا۔ اگر جزم یقینی کا فائدہ دیتے ہیں تو وہ قیاس برہان ہے اور اگر جزم یقینی کا فائدہ نہیں دیتے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، آیا اس میں عام لوگوں کے اعتراف یا خصم کی طرف سے تسلیم ہے یا ان دونوں کا غیر ہے۔ اگر عام لوگوں کے اعتراف یا خصم کی جانب سے تسلیم ہے تو جدل ہے ورنہ مغالطہ۔ اس دلیل سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہو گئی کہ شعر وہ قیاس ہے جس کے مقدمات تخییل کا فائدہ دے۔ اور خطابت وہ قیاس ہے جس کے مقدمات ظن کا فائدہ دے۔ اور برہان وہ قیاس ہے جس کے مقدمات جزم یقینی کا فائدہ دے۔ اور جدل وہ قیاس ہے جس کے مقدمات مشہورہ یا مسلمہ ہوں۔ اور سفسطہ وہ قیاس ہے جس کا کوئی مقدمہ کاذبہ وہمیہ یا کاذبہ مشابہ صادقہ ہو۔ ہر ایک کی تفصیل مع امثلہ آگے آنے والی ہے واضح ہو کہ (۱) تخییل نسبت تامہ خبریہ کے ایسے تصور کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ نہ تکذیب ہو، نہ تردد، نہ احتمال ضعیف جیسے مجنوں سے سنے ہوئے جملوں کا تصور (۲) ظن ایسے اعتقاد کو کہا

جاتا ہے جو غیر جازم ہو جیسے زید جبکہ اسّی برس کی عمر میں غائب ہو جائے اور غائب ہوئے پچاس برس ہو جائیں اس صورت میں زید "میت" کا اعتقاد (۳۰) جازم ایسے اعتقاد کو کہا جاتا ہے جو جانب مخالف کا احتمال نہ رکھے جازم کی پانچ قسمیں ہیں ۱۔ جہل مرکب ۲۔ تقلید ۳۔ یقین ۴۔ عموم اعتراف ۵۔ تسلیم عن الخصم۔ جہل مرکب ایسے جازم کو کہا جاتا ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو جیسے مشرکین کو الاصنام آلہۃ کا جزم۔ اور تقلید ایسے جازم کو کہا جاتا ہے جو واقع کے مطابق ہو لیکن کسی کی تشکیک سے زائل ہونے کا اندیشہ ہو جیسے نور القمر مستفاد من نور الشمس کا جزم۔ اور یقین ایسے جازم کو کہا جاتا ہے جو واقع کے مطابق ہو اور کسی کی تشکیک سے زائل ہونے کا اندیشہ نہ ہو جیسے الشمس مشرقۃ کا جزم اور عموم اعتراف ایسے جازم کو کہا جاتا ہے جس کا جزم تمام مخلوق یا طائفہ مخصوصہ کے اقرار سے ہو جیسے العدل حسن اور الظلم قبیح کا جزم۔ اور تسلیم عن الخصم ایسے جازم کو کہا جاتا ہے جس کا جزم متخاصمین میں سے کسی ایک کے مان لینے سے ہو جیسے خصم کا یہ مان لینا کہ تین چار کا نصف ہے۔

قولہ ۱۲ اعلم ان المغالطۃ الخ ——— مغالطہ کا معنی لغت میں "کسی را در غلط انداختن" یعنی کسی شخص کو غلط میں ڈالنا۔ اور اس قیاس سے بھی چونکہ لوگوں کو فساد و غلط میں ڈالا جاتا ہے اس لئے اس کو مغالطہ کہا جاتا ہے۔ اور اس کو اگر کسی حکیم کے مقابلہ میں استعمال کیا جائے تو.... سفسطہ اور اس کے استعمال کرنے والے کو سوفسطائی کہا جاتا ہے کیونکہ سفسطہ سوف اسطا سے ماخوذ ہے۔ سوف اور اسطا دونوں یونانی لفظ ہیں۔ سوف بمعنی حکمت اور اسطا بمعنی دھوکہ دینا ہے لہذا سفسطہ کے معنی حکمتِ ملبسہ کے ہوئے۔ یعنی وہ حکمت جو التباس و اشتباہ میں ڈالنے والی ہو۔ اور یہ قسم بھی چونکہ ظاہری حسن دکھا کر التباس و دھوکہ میں ڈال دیتی ہے اس لئے اس کو سفسطہ کہا جاتا ہے اور اس کو استعمال کرنے والا فریب و دھوکہ دیکر خود کو سچا تسلیم کرواتا ہے اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں برہانی ہوں برہان پیش کرتا ہوں، حالانکہ حقیقت اس کا برعکس ہے۔ اس لئے اس کو سوفسطائی کہا جاتا ہے۔ اور اگر اس کو غیر حکیم کے مقابلے میں استعمال کیا جائے تو مشاغبہ اور اس کے استعمال کرنے والے کو مشاغبی کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ مشاغبہ کا معنی ہے "انگیختن شر و کردن فساد" یعنی شر کو برانگیختہ کرکے فساد برپا کرنا اور یہ قسم بھی چونکہ ایسی ہے کہ شر کو برانگیختہ کرکے فساد برپا کرتی ہے اس لئے اس کو مشاغبہ کہا جاتا ہے اور اس کا استعمال کرنے والا خود کو جدلی ظاہر کرتا ہے اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں جدلی ہوں اور قیاس کو مقدمات مشہورہ اور مسلمہ سے ترتیب دیتا ہوں حالانکہ حقیقت ایسی نہیں بلکہ محض اس کا شور و شغف ہے اس لئے اس کو مشاغبی کہا جاتا ہے۔

قولہ ۱۳ واعلم ایضا انہ الخ ——— اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا

گیا ہے کہ برہان (جو کہ مقدمات یقینیہ سے مرکب ہوتا ہے) کیا یہ ضروری ہے کہ اس کے تمام مقدمات یقینیہ ہوں؟ اور اگر یقینیہ نہ ہوں تو کیا برہان ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اسی طرح دوسرے قیاس مثلاً جدل جو کہ مقدمات مشہورہ یا مسلمہ اور خطابت جو کہ مقدمات ظنیہ اور شعر جو کہ مقدمات مخیلہ اور سفسطہ جو کہ مقدمات کاذبہ وہمیہ یا کاذبہ مشابہ بہ صادقہ سے مرکب ہے کیا ان کیلئے ان ہی مقدمات کا ہونا ضروری ہے؟ اس کے علاوہ کوئی دوسرا مقدمہ ہو سکتا ہے یا نہیں؟ حاصل ازالہ کا یہ ہے کہ برہان چونکہ یقین کا فائدہ دیتا ہے اس لئے ضروری ہے اس کے تمام مقدمات یقینیہ ہوں کیونکہ اگر بعض مقدمہ یقینیہ ہو اور بعض غیر یقینیہ تو وہ یقین کا فائدہ نہیں دے گا جیسا کہ مشہور ہے مستقل و غیر مستقل کا مجموعہ غیر مستقل ہوتا ہے برخلاف باقی قیاس کہ اس کے لئے اس قیاس کے مطابق صرف ایک مقدمہ کا ہونا ضروری ہے باقی اس کے مطابق ہو یا نہ ہو مثلاً قیاس اگر مغالطہ ہے تو اس کیلئے صرف ایک مقدمہ وہمیہ کا ہونا ضروری ہے باقی دوسرا مقدمہ خواہ یقینیہ ہو یا مشہورہ یا مسلمہ یا کوئی دوسرا۔ اسی طرح قیاس اگر خطابت ہے تو اس کے لئے صرف ایک مقدمہ ظنیہ کا ہونا کافی ہے دوسرا مقدمہ خواہ یقینیہ ہو یا مشہورہ یا مسلمہ۔ خلاصہ یہ کہ برہان کے علاوہ چاروں قیاسوں میں ادون درجہ کا مقدمہ ملحوظ ہوگا مثلاً قیاس کا اگر ایک مقدمہ ظنیہ ہو اور دوسرا یقینیہ اور ظنیہ و یقینیہ میں سے چونکہ ظنیہ ادنیٰ ہے لہذا قیاس کو ظنیہ کے ساتھ لاحق کر کے خطابت کہا جائے گا برہان نہیں۔ اسی طرح قیاس کا اگر ایک مقدمہ مخیلہ ہو اور دوسرا مشہورہ۔ اور مخیلہ و مشہورہ میں سے ادون چونکہ مخیلہ ہے اس لئے قیاس کو مخیلہ کا لحاظ کر کے شعر کہا جائے گا جدل نہیں۔

قولہ ثم یجب ان لا الخ ــــــ لا یکون فیہا میں منہا کی ضمیر مجرور کا مرجع مغالطہ ہے اور ادون فیہا میں ضمیر مجرور کا مرجع مقدمہ وہمیہ ہے جو کہ مذکور ہے اور یلحق بالادون میں ادون سے مراد ادون مقدمہ ہے اور یلحق کا فاعل قیاس مغالطہ ہے۔ جس کا حاصل یہ کہ قیاس مغالطہ میں ایک مقدمہ کا وہمیہ ہونا کافی ہے اگرچہ دوسرا مقدمہ یقینیہ ہو۔ لیکن اگر اس میں کوئی مقدمہ وہمیہ سے بھی ادون ہو مثلاً مخیلہ ہو تو اس کو ادون قیاس کے ساتھ لاحق کیا جائے گا اور مغالطہ سے ادون قیاس شعر ہے لہذا اس قیاس کو شعر کہا جائے گا اس لئے کہ شعر تخئیل کا فائدہ دیتا ہے اور تخئیل تصور کا فائدہ دیتی ہے اور مقدمہ وہمیہ بھی تصور کا فائدہ دیتا ہے برخلاف مغالطہ اور اس کے علاوہ دوسرے قیاس کہ وہ تصدیق کا فائدہ دیتا ہے اور یہ حکم صرف مغالطہ ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اس کے علاوہ باقی تین قیاسوں میں بھی جاری ہوگا مثلاً اگر قیاس جدل ہو اور اس کا ایک مقدمہ مشہورہ ہو اور دوسرا اس سے بھی ادون ہو مثلاً ظنیہ ہو اس قیاس کو ادون کے ساتھ لاحق کیا

جائے گا اور جدل سے ادون قیاس خطابت ہے لہٰذا اس کو قیاس خطابت کہا جائے گا۔ سوال:۔ قیاس شعر اگر تخییل کا فائدہ دیتا ہے اور تخییل تصور کا تو شعر تصور کا فائدہ دے گا اور جو تصور کا فائدہ دے وہ قیاس نہیں ہوتا حالانکہ اس کو قیاس کہا جاتا ہے۔ جواب:۔ قیاس شعر حقیقۃً قیاس نہیں ہے لیکن اس کو قیاس محض اس بناء پر کہا جاتا ہے کہ اس کے مقدمات قیاس کی ترتیب پر ہیں، اس بناء پر نہیں کہ وہ تصدیق یا عدم تصدیق کا فائدہ دیتا ہے۔

یتألّفُ من الیقینیاتِ واصولُها الاولیاتُ والمشاہدات والتجربیاتُ والحدسیاتُ والمتواتراتُ والفطریاتُ

ترجمہ:۔ برہان یقینیات سے مرکب ہوتا ہے اور یقینیات کے اصول اولیات ومشاہدات وتجربیات وحدسیات ومتواترات وفطریات ہیں۔

قولہ من الیقینیات۔ الیقینُ ہو التصدیقُ الجازمُ المطابقُ للواقع الثابتُ فباعتبار التصدیق لم یشتمل الشکَّ والوہمَ والتخییلَ وسائرَ التصورات وقیداً لجزم اخرجَ الظنَّ والمطابقۃ الجہلَ المرکبَ والثابتِ التقلیدَ ثم المقدماتُ الیقینیۃ اِمّا بدیہیاتٌ اَو نظریاتٌ منتہیۃ الی البدیہیات لاستحالۃ الدورِ والتسلسلِ۔ قولہ واصولہا۔ اصولُ الیقینیاتِ ہی البدیہیاتُ والنظریاتُ متفرعۃٌ علیہا والبدیہیاتُ ستۃٌ اقسامٍ بحکم الاستقراء ووجہ الضبطِ انّ القضایا البدیہیۃَ اِمّا ان یکون تصورُ طرفیہا مع النسبۃِ کافیاً فی الحکمِ والجزمِ اَو لا یکون فالاوّلُ ہو الاولیاتُ والثانی اِمّا ان یتوقف علیٰ واسطۃ غیرِ الحسِّ الظاہرِ اَو الباطنِ اَو لا الثانی المشاہداتُ وتنقسم الیٰ مشاہداتٍ بالحسِّ الظاہرِ وتسمّیٰ حسیاتٍ والیٰ مشاہداتٍ بالحسِّ الباطنِ وتسمّیٰ وجدانیاتٍ والاوّلُ اِمّا ان یکون تلک الواسطۃ بحیث لا تغیبُ عن الذہنِ عند حضورِ الاطرافِ اَو لا تکون کذالک والاوّلُ ہی الفطریاتُ وتسمّیٰ قضایا قیاساتہا معہا والثانی اِمّا ان یستعمل فیہ الحدسُ وہو انتقالُ الذہنِ من المبادی الی المطالبِ اَو لا یستعمل فالاوّل الحدسیاتُ والثانی اِن کان الحکم فیہ حاصلاً باخبارِ جماعۃٍ یمتنع عند العقلِ تواطؤہم علی الکذبِ فہو المتواتراتُ وان لم تکن کذالک بل حاصلاً من کثرۃِ التجاربِ فہی التجربیاتُ وقد علم بذالک حدُّ کلِّ واحدٍ منہا۔ قولہ الاولیات۔ کقولنا الکلُّ اعظمُ من الجزءِ۔ قولہ والمشاہدات۔ اَمّا المشاہداتُ الظاہرۃُ فکقولنا

اَلشَّمْسُ مُشْرِقَۃٌ وَالنَّارُ مُحْرِقَۃٌ وَاَمَّا الباطِنَۃُ کَقَوْلِنَا اِنَّ لَنَا جُوْعًا وَعَطَشًا۔ قولہ والمجربات کقولنا السقمونیا مسہل للصفراء۔ قولہ الحدسیات کقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس۔ قولہ والمتواترات کقولنا مکۃ موجودۃ۔ قولہ والفطریات کقولنا الاربعۃ زوج فان الحکم فیہ بواسطۃ لاتغیب عن ذہنک عند ملاحظۃ اطراف ہذا الحکم وہو الانقسام بمتساویین۔

ترجمہ:۔ یقینی وہ تصدیق جازم ہے جو واقع کے مطابق اور ثابت ہو لہذا وہ تصدیق کے اعتبار سے شک و وہم و تخییل و باقی تصورات کو شامل نہ ہوں گے اور جزم کی قید نے ظن کو اور مطابقت کی قید نے تقلید کو خارج کر دیا۔ پھر مقدمات یقینیہ آیا بدیہیات ہیں یا ایسی نظریات ہیں جو بدیہیات کی طرف منتہی ہیں کیونکہ دور و تسلسل محال ہیں۔ یقینیات کے اصول بدیہیات اور ایسی نظریات ہیں جو بدیہیات پر متفرع ہیں اور حکم استقراء بدیہیات کی چھ قسمیں ہیں۔ دلیل حصر یہ ہے کہ قضایا بدیہیہ آیا ان کے طرفین کا حکم و جزم میں نسبت کے ساتھ کافی ہے یا نہیں اول اولیات ہیں اور ثانی آیا ایسے واسطہ پر موقوف ہے جو حس ظاہر و باطن کا غیر ہے یا نہیں ثانی مشاہدات ہیں اور مشاہدات دو قسموں کی طرف منقسم ہیں ایک مشاہدات بالحس الظاہر کی طرف منقسم ہوتے ہیں جن کا نام حسیات رکھا جاتا ہے اور دوسرے مشاہدات بالحس الباطن کی طرف منقسم ہوتے ہیں جن کا نام وجدانیات رکھا جاتا ہے۔ اور اول کہ اس کا واسطہ آیا اس طور پر ہے کہ اطراف کے حاضر ہونے کے وقت ذہن سے غائب نہیں ہوتا یا اس طور پر نہیں ہے۔ اول فطریات ہیں جس کا نام قضایا قیاسا تہا معہا (بھی) رکھا جاتا ہے اور ثانی آیا اس میں حدس کا استعمال کیا جاتا ہے اور حدس ذہن کا مبادی سے مطلوب کی طرف منتقل ہونا ہے یا استعمال نہیں کیا جاتا اول حدسیات ہیں اور ثانی اگر اس میں حکم ایسی جماعت کے خبر دینے سے حاصل ہے کہ جس کا کذب پر اتفاق کرنا عند العقل محال سمجھا جاتا ہے تو متواترات ہیں اور اگر ایسا نہیں بلکہ کثرت تجربے سے حاصل ہیں تو تجربیات ہیں۔ اور اس دلیل حصر سے ہر ایک تعریف (بھی) معلوم ہو گئی۔ اولیات جیسے ہمارا قول الکل اعظم من الجزء لیکن مشاہدات ظاہرہ جیسے ہمارا قول الشمس مشرقۃ والنار محرقۃ اور لیکن مشاہدات باطنہ جیسے ہمارا قول ان لنا جوعا وعطشا۔ تجربیات جیسے ہمارا قول السقمونیا مسہل للصفراء۔ اور حدسیات جیسے ہمارا قول نور القمر مستفاد من نور الشمس۔ اور متواترات جیسے ہمارا قول مکۃ موجود۔ اور فطریات جیسے ہمارا قول الاربعۃ زوج اس لئے کہ اس میں حکم ایسے واسطہ سے ہے جو اس حکم کے اطراف کے لحاظ کرنے کے وقت ذہن

سے غائب نہیں ہوتا اور وہ واسطہ دو متساوی کی طرف منقسم ہوتا ہے۔

تشریح:- قولہ الیقین ہو الخ ــــ مذکورہ بالا قیاسوں میں سے صرف برہان چونکہ یقین کا فائدہ دیتا ہے اس لئے اس کو سب سے پہلے بیان کیا گیا کہ برہان وہ قیاس ہے جو مقدماتِ یقینیہ سے مرکب ہو۔ اور مقدمات یقینیہ وہ قضایا ہیں جو یقین کا فائدہ دے۔ اور یقین منطقیوں کی اصطلاح میں وہ قضیہ ہے جو تصدیق جازم اور واقع کے مطابق اور ثابت ہو۔ اس تعریف میں قضیہ بمنزلۂ جنس ہے جو عبارت میں مقدر ہے اور باقی بمنزلۂ فصول ہیں اس لئے کہ تصدیق کی قید سے شک، وہم، تخییل، انکار، احساس، تمثیل، توہم، تعقل سب خارج ہو جاتے ہیں۔ لیکن شک اس لئے کہ وہ تصور ہے جس کے طرفین یعنی اثبات و نفی یکساں ہوتے ہیں اور تصدیق نسبت کے اذعان کا نام ہے اور اذعان اس کا غیر ہوتا ہے۔ لیکن وہم اس لئے کہ وہ نسبت کی طرف مرجوح کو کہا جاتا ہے اور تصدیق طرف راجح کا نام ہے۔ اسی طرح باقیوں کو ان کی تعریفوں سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔
اور جازم کی قید سے ظن خارج ہے اس لئے کہ ظن نسبت کا وہ اعتقاد ہے جس کے خلاف کا ضعیف احتمال ہو، اور جازم نسبت کے ایسے اعتقاد کو کہا جاتا ہے جس کے خلاف کا ضعیف احتمال بھی نہ ہو۔ اور مطابق کی قید سے جہل مرکب خارج ہے اس لئے کہ وہ اعتقاد جازم ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو۔ اور اس کو جہل مرکب اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں دو قسم کا جہل ہوتا ہے ایک واقع کے عدم مطابقت کا مثلاً زید کے متعلق یہ اعتقاد کرنا کہ وہ قائم ہے حالانکہ وہ قائم نہیں لہذا ایک جہل عدم قیام کا ہے۔ اور دوسرا جہل عدم قیام کے اعتقاد کا۔
اور ثابت کی قید سے تقلید خارج ہے اس لئے کہ تقلید وہ اعتقاد جازم ہے جو واقع کے مطابق ہو اور کسی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ ہو۔ واضح ہو کہ برہان میں جو مقدمات یقینیہ پائے جاتے ہیں وہ عام ہیں خواہ عقلیہ ہوں یا نقلیہ، یا بعض عقلیہ یا بعض نقلیہ۔ اور عقلیہ وہ مقدمہ ہے جو عقل سے ماخوذ ہو اور سماع کا قطعاً محتاج نہ ہو جیسے العالم ممکن وکل ممکن لہ سبب فالعالم لہ سبب برہان ہے جس کے تمام مقدمات یقینیہ ہیں جو عقل سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ اور نقلیہ وہ مقدمہ ہے جو عقل سے ماخوذ تو ہو لیکن سماع کا بھی اس میں دخل ہو جیسے تارک المامور عاص وکل عاص یستحق النار فتارک المامور یستحق النار برہان ہے جس کے تمام مقدمات نقلیہ ہیں جو سماع کے محتاج ہیں اور عقل سے ماخوذ ہیں اس لئے کہ صغریٰ کی دلیل قرآن کی اس آیت کریمہ سے دی جاتی ہے افعصیت امری۔ اور کبریٰ کی دلیل اس آیت کریمہ سے دی جاتی ہے ومن یعص اللہ ورسولہ فان لہ نار جہنم۔

لیکن وہ برہان جس کا بعض مقدمہ عقلیہ اور بعض نقلیہ ہو اس کی مثال یہ ہے الوضوء عمل وکل عمل لایصح الا بالنیۃ فالوضوء لایصح الا بالنیۃ اس میں پہلا مقدمہ عقلیہ ہے اور دوسرا نقلیہ۔ اور نقلیہ کی دلیل حضور کی حدیث پاک انما الاعمال بالنیات سے دی جاتی ہے۔

قولہ۲ ثم المقدمات الیقینیۃ ــــــ اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے کہ برہان جب یقین کا فائدہ دیتا ہے تو ضروری ہے کہ اس کے تمام مقدمات بدیہیہ ہوں۔ جواب:۔ یقین کا فائدہ دینے سے لازم نہیں آتا کہ اس کے تمام مقدمات بدیہیہ ہوں کیونکہ یقین کا فائدہ جس طرح وہ برہان دیتا ہے جس کے تمام مقدمات بدیہیہ ہوں اسی طرح وہ برہان بھی جس کے تمام مقدمات نظریہ ہوں۔ ہاں البتہ یہ ہے کہ اس کے مقدمات نظریہ، مقدمات بدیہیات کا اکتساب میں محتاج ہوتے ہیں کیونکہ اگر محتاج نہ ہوں تو دور و تسلسل لازم آئیں گے اس لئے کہ مقدمات نظریہ کا سلسلہ اکتساب اگر لانہایہ جائے تو تسلسل کو لازم کرتا ہے اور اگر وہ سلسلہ عود کرے تو دور کو لازم کرتا ہے جو کہ دونوں ہی محال ہیں۔

قولہ۳ اصول الیقینیات الخ ــــ گذشتہ بیان سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ برہان مقدمات یقینیہ سے مرکب ہوتا ہے اور مقدمات یقینیہ کبھی بدیہی ہوتے ہیں اور کبھی نظری۔ اور نظری کا حصول چونکہ بدیہیات سے ہوتا ہے اس لئے بدیہی کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ بدیہی بطور استقراء چھ قسم پر ہے۔ دلیل حصریہ ہے کہ قضایا بدیہیہ آیا ان کے تصورات ثلثہ یعنی موضوع ومحمول ونسبت سے تصورات حکم یعنی جزم کے حصول کیلئے کافی ہیں یا نہیں۔ اگر کافی ہیں تو وہ قضایا اولیہ ہیں اور اگر کافی نہیں تو دو حال سے خالی نہیں، آیا اس کا جزم اپنے واسطہ پر موقوف ہے جو حس ظاہر و باطن کا غیر ہے یا ایسے واسطہ پر موقوف ہے جو حس ظاہر و باطن کا عین ہے۔ اور اگر عین ہے تو وہ قضایا مشاہدات ہیں۔ لہذا مشاہدات کی دو قسمیں ہوئیں کہ اگر ان قضایا کا جزم حس ظاہر کے واسطہ سے ہو تو وہ حسیات ہیں اور اگر ان کا جزم حس باطن کے واسطہ سے ہو تو وجدانیات ہیں۔ اور اگر ان قضایا کا جزم ایسے واسطہ سے ہو جو حس ظاہر و باطن کا غیر ہو تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ آیا ان کا واسطہ اطراف کے تصور کے وقت ذہن میں حاضر ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر حاضر ہوتا ہے تو وہ قضایا فطریات ہیں جس کا نام قضایا قیاساتہا معہا بھی ہے۔ اور اگر حاضر نہیں ہوتا تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، آیا اس میں حدس کا استعمال ہے یا نہیں۔ اگر استعمال ہے تو وہ قضایا حدسیات ہیں۔ اور اگر حدس کا استعمال نہیں ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، آیا ان کا جزم ایسی جماعت کی خبر سے حاصل ہے جس کے کذب پر اتفاق کرنا عقل محال سمجھے یا نہیں بلکہ وہ کثرت تجربہ سے حاصل ہے۔ تو اگر جزم ایسی جماعت کی خبر سے حاصل ہے تو وہ قضایا متواترہ

ہیں اور اگر جزم کثرت تجربہ سے حاصل ہے تو وہ قضایا تجربیات ہیں۔ اس دلیل سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہو گئی کہ (۱) اولیات وہ قضایا ہیں جن کا جزم تصورات ثلثہ سے ہی حاصل ہو جائے جیسے الکل اعظم من الجزء قضیہ اولیہ ہے جس کا جزم کل اور جزء اور نسبت کے تصور ہی سے حاصل ہو جاتا ہے (۲) فطریات وہ قضایا بدیہیہ ہیں جن کا جزم ایسے حد اوسط کے واسطہ سے حاصل ہو جو موضوع اور محمول اور نسبت کے ساتھ ہی ذہن میں حاصل ہو اور ذہن سے کبھی بھی غائب نہ ہو جیسے الاربعۃ زوج کا جزم منقسم بمتساویین کے واسطہ سے اس طریقہ سے ہوتا ہے کہ جو چار کے مفہوم کو جانے اور یہ جانے کہ چار دو برابر حصوں ہی میں منقسم ہوتا ہے تو اس کو اس چیز کا یقین ہو جائے گا کہ چار جوڑ دار ہے گویا وہ ذہن میں یہ قیاس ترتیب دیتا ہے کہ الاربعۃ منقسم بمتساویین و کل منقسم بمتساویین زوج جس کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ الاربعۃ زوج اس لئے اس قیاس کو قضایا قیاسا تہا معہا کہا جاتا ہے۔ (۳) مشاہدات وہ قضایا ہیں جن کا جزم حس ظاہر اور حس باطن سے ہو۔ اگر ان کا جزم حس ظاہر کے واسطہ سے ہو تو ان مشاہدات کو حسیات کہا جاتا ہے۔ اور اگر ان کا جزم حس باطن کے واسطہ سے ہو تو ان مشاہدات کو وجدانیات کہا جاتا ہے۔ جیسے الشمس مشرقۃ قضیہ حسیہ ہے جس کا جزم حس ظاہر سے ہوتا ہے اور الانسان عطش و جوع قضیہ وجدانیہ ہے جس کا جزم حس باطن سے ہوتا ہے۔ (۴) حدسیات وہ قضایا بدیہیہ ہیں جن کا جزم حدس سے حاصل ہو۔ حدس کا معنی آگے آئے گا۔ (۵) متواترات وہ قضایا ہیں جن کا جزم ایسی جماعت کی خبر سے حاصل ہو کہ جس کے جھوٹ پر اتفاق کرنے کو عقل محال سمجھے جیسے مکۃ موجودۃ قضیہ متواترہ ہے جس کا جزم ایسی جماعت کی خبر سے حاصل ہے کہ جھوٹ پر جس کے اتفاق کو عقل محال جانتی ہے (۶) تجربیات وہ قضایا بدیہیہ ہیں جن کا جزم باربار کے مشاہدہ سے حاصل ہو جیسے السقمونیا مسہل للصفراء قضیہ تجربیہ ہے جس کا جزم باربار کے تجربہ سے حاصل ہے کیونکہ سقمونیا ایک ایسی دوا ہے کہ جب بھی اس کا استعمال کیا جاتا ہے تو صفرا کو دستوں کی شکل میں جسم سے باہر کر دیتا ہے اور یہ طبیبوں کے باربار کے تجربہ سے حاصل ہے۔

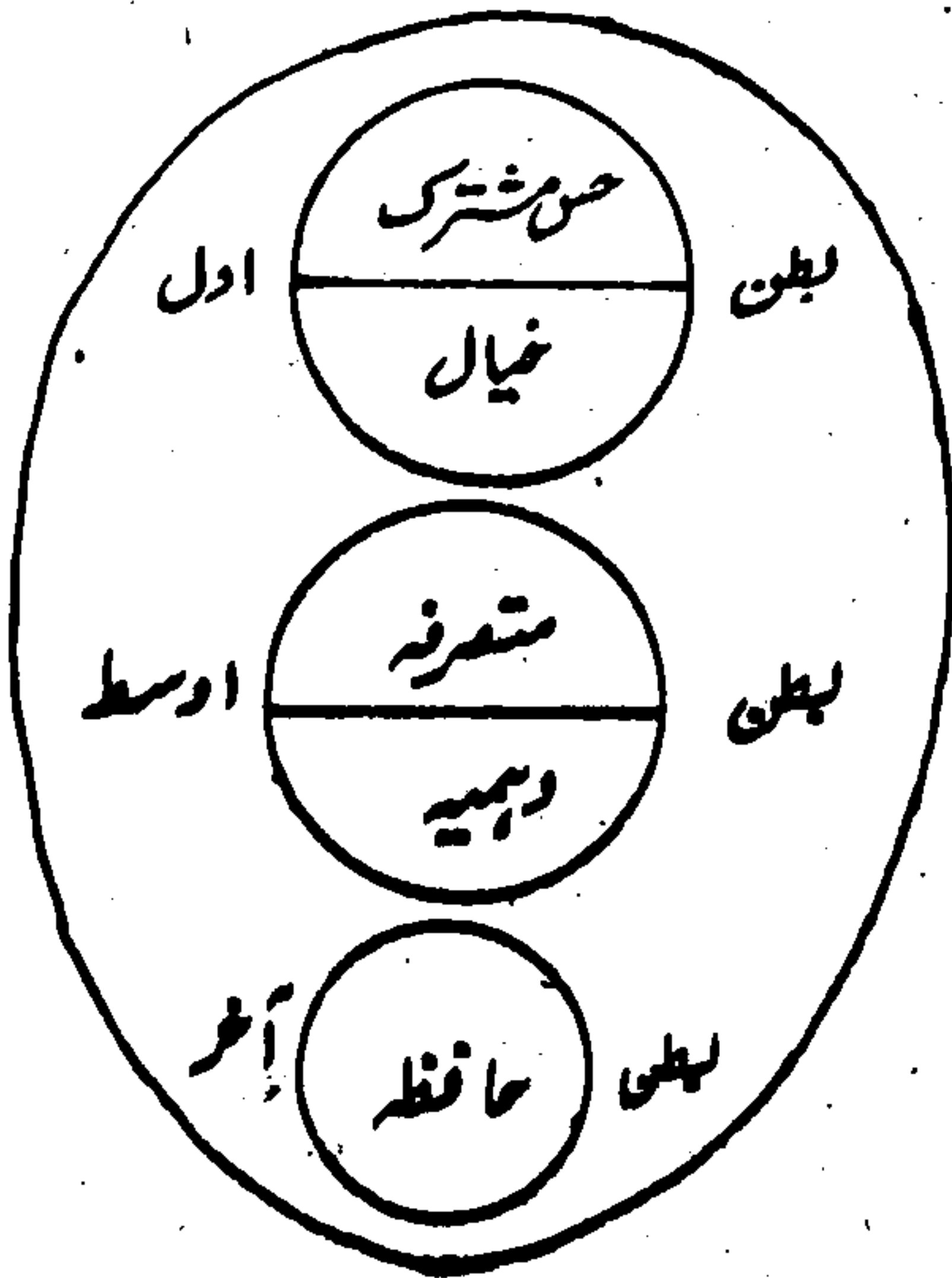
قولہ ہو انتقال الذہن الخ ـــــ یعنی حدس کے معنی لغت میں تاڑ جانے کے ہیں اور منطقیوں کی اصطلاح میں ذہن کا مبادی سے مطلوب کی طرف یکبارگی منتقل ہونے کو کہا جاتا ہے بغیر اس کے کہ اس میں کوئی حرکت فکریہ ہو۔ حدس اور فکر میں فرق یہ ہے کہ حدس میں کوئی حرکت فکریہ نہیں ہوتی اس لئے کہ اس میں صرف ایک حرکت مطلوب سے مبادی کی طرف ہوتی ہے کیونکہ حرکت انتقال تدریجی کا نام ہے اور یہاں انتقال دفعی ہوتا ہے۔ اور فکر میں دو حرکتیں ہوتی ہیں ایک مطلوب سے مبادی

کی طرف اور دوسری مبادی سے مطلوب کی طرف مثلاً اگر انسان کو معلوم کرنا ہے تو اس کے لئے ایک حرکت مبادی یعنی حیوان اور ناطق ہوتی ہے اور دوسری حرکت مبادی سے مطلوب کی طرف بایں طور ہوتی ہے کہ جب حیوان کو پہلے اور ناطق کو بعد میں لاکر ترتیب دی جائے تو انسان کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ واضح ہو کہ فکر کا اطلاق کبھی صرف پہلی حرکت پر اور کبھی دونوں حرکتوں پر ہوتا ہے اور کبھی اس کا اطلاق ان امور معلومہ کی ترتیب پر ہوتا ہے جن سے مجہولات حاصل ہوتے ہیں اور یہاں فکر سے مراد دوسرا معنی ہے اس لئے کہ پہلے معنی کی تقدیر پر حدس سے کوئی امتیاز نہ ہوگا اور تیسرے معنی کی تقدیر پر حدس سے تقابل درست نہ ہوگا جیسا کہ ظاہر ہے۔

قولہ الکل اعظم من الجزء ـــــ سوال:۔ کل کا جزء سے بڑا ہونا کوئی ضروری نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے بعض جزو کل سے بڑا ہو جیسے حدیث پاک میں ہے کہ جہنمی کی داڑھ قیامت کے دن احد پہاڑ کی مثل ہوگی۔ اور ظاہر ہے داڑھ جہنمی کا جزء ہے۔ اسی طرح لنگور کی دم لنگور سے بڑی ہوتی ہے اور ظاہر ہے دم، لنگور کا جزء ہے۔ جواب:۔ کل شی کے مجموعہ کا نام ہے نہ کہ الگ الگ ہر ایک کا۔ کیونکہ الگ الگ ہر ایک کل نہیں بلکہ جزء ہوتا ہے لہذا جہنمی کے گوشت و پوست و بدن جس طرح جہنمی کے اجزاء ہیں اسی طرح اس کی داڑھ اجزاء میں داخل ہے اور سب کے مجموعہ کا نام جہنمی ہے۔ اسی طرح لنگور جسم اور پیر اور سر اور دم کے مجموعہ کا نام ہے لہذا دم لنگور سے بڑی نہ ہوگی کیونکہ دم بھی لنگور کا جزء ہے اس سے خارج نہیں۔

قولہ اما المشاہدات الظاہرۃ الخ ـــــ گذشتہ بیان سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ مشاہدات کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہرہ (۲) اور باطنہ۔ مشاہدات ظاہرہ وہ قضایا بدیہیہ ہیں جن کا جزم حس ظاہر سے ہو جیسے الشمس مشرقۃ کا جزم۔ اور مشاہدات باطنہ وہ قضایا بدیہیہ ہیں جن کا جزم حس باطن سے ہو جیسے الانسان جوع و عطش کا جزم۔ اور حس ظاہر کی پانچ قسمیں ہیں:۔ (۱) قوت باصرہ (۲) قوت سامعہ (۳) قوت شامہ (۴) قوت ذائقہ (۵) قوت لامسہ۔ اسی طرح حس باطن کی بھی پانچ قسمیں ہیں (۱) حس مشترک (۲) خیال (۳) وہم (۴) حافظہ (۵) متصرفہ اور حس ظاہر کی پانچوں قسمیں چونکہ ظاہر ہیں اس لئے ان کی تعریف کی ضرورت نہیں برخلاف حس باطن کہ وہ ظاہر نہیں اس لئے ان کی تعریف بیان کی جاتی ہے کہ حس مشترک وہ قوت ہے جس میں جزئیات محسوسہ کی صورتیں چھپتی ہیں مثلاً قطرۂ نازلہ کے خط مستقیم کی صورت اور شعلۂ جوالہ کے خط مستدیر کی صورت جس قوت میں چھپتی ہے وہ حس مشترک ہے اور خیال وہ قوت ہے جو حس مشترک کی ادراک کردہ صورت کو محفوظ کرتی ہے اور وہم وہ قوت ہے جو معانی جزئیہ شخصیہ کا ادراک کرتی ہے جیسے زید و بکر و خالد وغیرہ کا ادراک۔ اور یہ قوت کلیات کا ادراک نہیں کرتی کیونکہ کلیات کا ادراک

عقل کرتی ہے اور یہ قوت وہمیہ کا غیر ہے۔ اور حافظہ وہ قوت ہے جو وہم کی ادراک کردہ صورت کو محفوظ کرتی ہے۔ اور متصرفہ وہ قوت ہے جو ادراک کردہ صورتوں کا تصرف کرتی ہے یعنی حس مشترک اور قوت وہمیہ سے جو صورتیں اور معانی حاصل ہوتے ہیں ان میں یہ قوت تصرف کرتی ہے بعض کو بعض کے ساتھ ملاتی ہے اور بعض کو بعض سے جدا کرتی ہے۔ اس لئے اس قوت کو ترکیب تصور اور ترکیب المعانی بھی کہا جاتا ہے مثلاً ذہن میں الگ الگ دو صورتیں موجود ہیں ایک یا قوت کی اور دوسری پہاڑ کی، اور قوت متصرفہ دونوں کو ملا کر یا قوت کا پہاڑ بنا دیتی ہے۔ اسی طرح مثلاً زید کی صورت جو اس کے ہاتھ و پیر وسر وغیرہ کے ساتھ قوت حافظہ میں موجود ہے اور قوت متصرفہ اس کے ہاتھ و پیر وسر وغیرہ کو علیحدہ کر کے ایک ایسا زید فرض کرتی ہے جو ہاتھ و پیر وسر وغیرہ کے علاوہ ہو۔ اور یہ پانچوں قوتیں جو مذکور ہوئیں دماغ میں پائی جاتی ہیں، دماغ اس کا ظرف ہے اور دماغ کے تین بطون ہیں جن میں سے ایک کا نام بطن اول ہے جو چہرہ کی جانب ہوتا ہے اور دوسرے کا نام بطن اوسط ہے اور تیسرے کا نام بطن آخر ہے جو پشت کی جانب ہوتا ہے اور بطن اول میں دو قوتیں ہوتی ہیں ایک حس مشترک اور دوسرا خیال اور بطن اوسط میں بھی دو قوتیں ہوتی ہیں ایک قوت متصرفہ اور دوسری قوت وہمیہ۔ اور بطن آخر میں صرف ایک قوت حافظہ ہوتی ہے۔ ذیل میں دماغ کا نقشہ لکھ دیا جاتا ہے تاکہ مبتدی طلبہ کیلئے آسانی ہو۔

نقشۂ دماغ

ثُمَّ اِنْ كَانَ الْاَوْسَطُ مَعَ عِلِّيَّتِهٖ لِلنِّسْبَةِ فِي الذِّهْنِ عِلَّةً لَهَا فِي الْوَاقِعِ فَلِمِّيٌّ وَ اِلَّا فَاِنِّيٌّ

ترجمہ :- پھر اگر حد اوسط ذہن میں نسبت کی علت ہونے کے ساتھ واقع میں (بھی) نسبت کی علت ہے تو لمی ہے ورنہ اِنّی ہے۔

قولہ ثم ان کان الخ۔ اَلْحَدُّ الْاَوْسَطُ فِي الْبُرْهَانِ بَلْ فِي كُلِّ قِيَاسٍ لَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ عِلَّةً لِحُصُوْلِ الْعِلْمِ بِالنِّسْبَةِ الْاِيْجَابِيَّةِ اَوِ السَّلْبِيَّةِ الْمَطْلُوْبَةِ فِي النَّتِيْجَةِ وَلِهٰذَا يُقَالُ لَهٗ الْوَاسِطَةُ فِي الْاِثْبَاتِ وَالْوَاسِطَةُ فِي التَّصْدِيْقِ فَاِنْ كَانَ مَعَ ذٰلِكَ وَاسِطَةً فِي الثُّبُوْتِ اَيْضًا اَيْ عِلَّةً لِتِلْكَ النِّسْبَةِ الْاِيْجَابِيَّةِ اَوِ السَّلْبِيَّةِ فِي الْوَاقِعِ وَفِي نَفْسِ الْاَمْرِ كَتَعَفُّنِ الْاَخْلَاطِ فِي قَوْلِكَ هٰذَا مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ وَكُلُّ مُتَعَفِّنِ الْاَخْلَاطِ فَهُوَ مَحْمُوْمٌ فَهٰذَا مَحْمُوْمٌ فَالْبُرْهَانُ حِ يُسَمّٰى الْبُرْهَانَ اللِّمِّيَّ لِدَلَالَتِهٖ عَلٰى مَا هُوَ لِمُّ الْحُكْمِ وَعِلَّتُهٗ فِي الْوَاقِعِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ وَاسِطَةً فِي الثُّبُوْتِ يَعْنِيْ لَمْ يَكُنْ عِلَّةً لِلنِّسْبَةِ فِي نَفْسِ الْاَمْرِ فَالْبُرْهَانُ حِ يُسَمّٰى بُرْهَانَ الْاِنِّيِّ حَيْثُ لَمْ يَدُلَّ اِلَّا عَلٰى اِنِّيَّةِ الْحُكْمِ وَتَحَقُّقِهٖ فِي الْوَاقِعِ دُوْنَ عِلِّيَّتِهٖ سَوَاءٌ كَانَ الْوَاسِطَةُ حِ مَعْلُوْلًا لِلْحُكْمِ كَالْحُمّٰى فِي قَوْلِنَا زَيْدٌ مَحْمُوْمٌ وَكُلُّ مَحْمُوْمٍ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ فَزَيْدٌ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ وَقَدْ يُخَصُّ هٰذَا بِاسْمِ الدَّلِيْلِ اَوْ لَمْ يَكُنْ مَعْلُوْلًا لِلْحُكْمِ كَمَا اَنَّهٗ لَيْسَ عِلَّةً لَهٗ بَلْ يَكُوْنَانِ مَعْلُوْلَيْنِ لِثَالِثٍ وَهٰذَا لَمْ يَخْتَصَّ بِاسْمٍ كَمَا يُقَالُ هٰذِهِ الْحُمّٰى تَشْتَدُّ غِبًّا وَكُلُّ حُمًّى تَشْتَدُّ غِبًّا مُحْرِقَةٌ فَهٰذِهِ الْحُمّٰى مُحْرِقَةٌ فَالْاِشْتِدَادُ غِبًّا لَيْسَ مَعْلُوْلًا لِلْاِحْرَاقِ وَلَا الْعَكْسُ بَلْ كِلَاهُمَا مَعْلُوْلَانِ لِلصَّفْرَاءِ الْمُتَعَفِّنَةِ الْخَارِجَةِ مِنَ الْعُرُوْقِ۔

ترجمہ :- حد اوسط برہان میں بلکہ ہر قیاس میں ضروری ہے کہ وہ نسبت ایجابیہ یا سلبیہ جو نتیجہ میں مطلوب ہے، کے علم کے حصول کی علت ہو اس وجہ سے اس کو واسطہ فی الاثبات و واسطہ فی التصدیق (بھی) کہا جاتا ہے۔ پس اگر اس کے ساتھ واسطہ فی الثبوت بھی ہے یعنی اس نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کی علت واقع و نفس الامر میں بھی ہے جیسے تیرے قول ہذا متعفن الاخلاط وکل متعفن الاخلاط محموم فہذا محموم میں تعفن الاخلاط نفس الامر میں علت ہے پس اس وقت برہان کا نام برہان لمی رکھا جاتا ہے کیونکہ وہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ حکم کی لِم و علت واقع میں ہے۔ اور اگر حد اوسط واسطہ فی الثبوت نہیں یعنی نفس الامر میں نسبت کی علت نہیں تو اس وقت برہان کا نام برہان اِنّی رکھا جاتا ہے کیونکہ وہ واقع میں صرف حکم کی انّیت

وتحقق پر دلالت کرتا ہے علت پر نہیں۔ اور یہ عام ہے کہ واسطہ اس وقت حکم کا معلول ہو جیسے ہمارا قول زید محموم وکل محموم متعفن الاخلاط فزید متعفن الاخلاط یعنی حمی علت ہے۔ اور اس قسم کو بھی دلیل کے نام کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے۔ یا واسطہ حکم کا معلول نہ ہو جس طرح وہ علت (بھی) نہیں بلکہ دونوں (واسطہ وحکم) تیسرے کے معلول ہوں اور اس قسم کو کسی نام کے ساتھ خاص نہیں کیا جاتا جیسے کہا جاتا ہے ہذہ الحمیٰ تشتد غبا وکل حمی تشتد غبا محرقۃ فہذہ الحمیٰ محرقۃ اس لئے کہ اشتداد غب احراق کا معلول نہیں اور نہ احراق اشتداد غب کا معلول ہے بلکہ دونوں اس یدلبود ارصفراء کے معلول ہیں جو رگوں سے خارج ہوتا ہے۔

تشریح:۔ قولہ الحد الاوسط الخ ــــــ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ مطلوب میں جو نسبت ہوتی ہے اس کے علم وتصدیق کی علت حد اوسط ہوا کرتی ہے اور حد اوسط کبھی واسطہ فی الاثبات ہوتی ہے اور کبھی واسطہ فی الثبوت۔ اور واسطہ فی الاثبات وہ واسطہ ہے جو مطلوب کی نسبت کے صرف علم و تصدیق کی علت ہو۔ اور واسطہ فی الثبوت وہ واسطہ ہے جو مطلوب کی نسبت کے علم وتصدیق کے ساتھ اس کے وجود وثبوت کی بھی علت ہو جیسے الذئب سباع وکل سباع حرام فالذئب حرام میں درندہ ہونا مطلوب (جو کہ بھیڑیا کا حرام ہونا ہے) کے علم وتصدیق کی علت ہے لیکن درندہ ہونا بھیڑیا کے حرام ہونے کے وجود وثبوت کی علت نہیں، کیونکہ اس کی علت حکم شارع علیہ السلام ہے اور السماء ممکن وکل ممکن محتاج الی الصانع فالسماء محتاج الی الصانع میں ممکن ہونا مطلوب (جو کہ آسمان کا محتاج صانع ہونا ہے) کے علم وتصدیق کے ساتھ وجود وثبوت کی بھی علت ہے اور واسطہ فی الاثبات کی تعریف یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ وہ واسطہ ہے جو مطلوب کی نسبت کی صرف ذہن میں علت ہو جیسے زید محموم وکل محموم متعفن الاخلاط فزید متعفن الاخلاط میں بخار ہونا زید کے متعفن الاخلاط ہونے کی صرف ذہن میں علت ہے خارج میں نہیں کیونکہ خارج میں بخار کا وجود تعفن اخلاط کے بعد ہوتا ہے اور جس کا وجود بعد میں ہو وہ کسی کی علت نہیں ہوسکتا۔ لہذا بخار کا ہونا تعفن اخلاط کی علت نہیں۔ اسی طرح واسطہ فی الثبوت کی تعریف یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ وہ واسطہ ہے جو مطلوب کی نسبت کی علت ذہن وخارج دونوں میں ہو جیسے زید متعفن الاخلاط وکل متعفن الاخلاط محموم فزید محموم میں متعفن الاخلاط زید کے بخار ہونے کی علت ذہن وخارج دونوں میں ہے۔ لہذا جب حد اوسط برہان میں واسطہ فی الاثبات اور واسطہ فی الثبوت دونوں ہوں تو وہ برہان لمی ہے یعنی برہان لمی وہ قیاس ہے جس میں حد اوسط ذہن اور خارج دونوں میں علت واقع ہو جیسے مثال مذکور زید متعفن الاخلاط و کل متعفن الاخلاط محموم فزید محموم میں متعفن الاخلاط جس طرح بخار ہونے کی علت ذہن میں ہے

اسی طرح خارج میں بھی ہے اس لئے کہ بخار اس وقت عارض ہوتا ہے جبکہ پہلے اخلاط یعنی خون، صفراء، سوداء، بلغم میں تعفن یعنی بدبو پیدا ہو لہٰذا اخلاط میں بدبو پیدا ہونا بخار ہونے کی علت ہے۔
اور اگر برہان میں حد اوسط صرف واسطہ فی الاثبات ہو واسطہ فی الثبوت نہیں تو وہ اِنّی ہے۔ یعنی برہان اِنی وہ قیاس ہے جس میں حد اوسط صرف ذہن میں علت واقع ہو۔ اور خارج میں عام ہے کہ وہ حکم کا معلول ہو یا دونوں (واسطہ و حکم) کسی تیسرے کے معلول ہوں جیسے مثال مذکور زید محموم وکل محموم متعفن الاخلاط فزید متعفن الاخلاط میں بخار کا ہونا زید کے تعفن اخلاط کی علت صرف ذہن میں ہے خارج میں نہیں۔ کیونکہ خارج میں خود بخار کا ہونا زید کے تعفن اخلاط کا معلول ہے۔ اور ہذہ الحمیٰ قشتد غباً وکل حمیٰ تشتد غباً محرقۃ فہذہ الحمیٰ محرقۃ (یہ بخار باری باری کر کے تیزی سے آتا ہے اور ہر وہ بخار جو باری باری کر کے تیزی سے آئے جلانے والا ہوتا ہے لہٰذا یہ بخار جلانے والا ہے) میں اشتداد غب صرف ذہن میں محرق ہونے کی علت ہے خارج میں نہیں کیونکہ خارج میں اشتداد غب اور محرق ہونا دونوں ہی تعفن اخلاط کے معلول ہیں۔

قولہ بُرہان اللمی الخ ـــــ برہان کی اس قسم کا نام لمی اس لئے رکھا جاتا ہے کہ یہ لم کی طرف منسوب ہوتا ہے اور لم کے معنی علت کے ہیں جیسے بولا جاتا ہے لِمَ فعلتُ ہذا یعنی ما علۃ فعلک ہذا۔ اور اس قسم میں حد اوسط چونکہ ذہن اور خارج دونوں میں علت واقع ہوتی ہے اس لئے اس کا نام لمی یعنی علت والا رکھا جاتا ہے اور ظاہر ہے حقیقۃً علت وہی ہوا کرتا ہے جو ہر اعتبار سے ہو یعنی ذہن اور خارج دونوں اعتبار سے ہو اور جو صرف ذہن کے اعتبار سے ہو وہ حقیقۃً علت نہیں ہوتا۔

قولہ بُرہان الاِنّی الخ ـــــ برہان کی اس قسم کا نام اِنّی اس لئے رکھا جاتا ہے کہ وہ اِنّ کی طرف منسوب ہے جو تحقیق و اثبات کے معنی کیلئے آتا ہے جیسا کہ وہ اِنّ زیداً قائمٌ میں زیدٌ قائمٌ کو حقیقتُ قیامِ زید کے معنی میں کر دیتا ہے۔ اور اس قسم میں حد اوسط چونکہ صرف ذہن میں علت ہوتا ہے خارج میں نہیں اور جو صرف ذہن میں علت ہو اس سے صرف حکم کا تحقق و ثبوت ہوتا ہے اس لئے اس کا نام اِنّی یعنی تحقیق والا رکھا جاتا ہے۔

وَاِمَّا جدلیٌ یتالّفُ مِنَ المشھوراتِ وَالمسلّماتِ وَاِمَّا خطابیٌ یتالّفُ مِنَ المقبولاتِ والمظنوناتِ وَاِمَّا شعریٌ یتالّفُ مِنَ المخیّلاتِ وَاِمَّا سفسطیٌ یتالّفُ مِنَ الوھمیّاتِ وَالمشبّھاتِ

ترجمہ:- اور یا جدلی ہے جو مشہورات و مسلمات سے مرکب ہوتا ہے اور یا خطابی ہے جو مقبولات و مظنونات سے مرکب ہوتا ہے اور یا شعری ہے جو مخیلات سے مرکب ہوتا ہے اور یا سفسطی ہے جو وہمیات و مشبہات سے مرکب ہوتا ہے

قولہ من المشہورات۔ ہی القضایا التی یطابق فیہا آراء الکل کحسن الاحسان وقبح العدوان أو آراء طائفۃ کقبح ذبح الحیوانات عند اہل الہند۔ قولہ والمسلمات۔ ہی القضایا التی سلمت من الخصم فی المناظرۃ أو برہن علیہا فی علم واخذت فی علم آخر علی سبیل التسلیم۔ قولہ من المقبولات۔ ہی القضایا التی تؤخذ ممن یعتقد فیہ کالاولیاء والحکماء۔ قولہ والمظنونات ہی القضایا التی یحکم فیہا العقل حکما راجحا غیر جازم ومقابلتہ بالمقبولات من مقابلۃ العام بالخاص فالمراد بہ ما سوی الخاص۔ قولہ من المخیلات ہی القضایا التی لا یذعن بہا النفس لکن تتاثر منہا ترغیبا أو ترہیبا واذا اقترن بہا سجع أو وزن کما ہو المتعارف الآن لازداد تاثیرا۔ قولہ واما سفسطی منسوب الی السفسطۃ وہی مشتقۃ من سوفسطا معرب سوفا اسطالغۃ یونانیۃ بمعنی الحکمۃ المموہۃ ای المدلسۃ۔ قولہ من الوہمیات ہی القضایا التی یحکم فیہا الوہم من غیر المحسوس قیاسا علی المحسوس کما یقال کل موجود فہو متحیز۔ قولہ والمشبہات ہی القضایا الکاذبۃ الشبیہۃ بالصادقۃ الاولیۃ أو المشہورۃ لاشتباہ لفظی أو معنوی واعلم ان ما ذکرہ المتاخرون فی الصناعات الخمس اقتصار مخل وقد اجملوہ واہملوہ مع کونہ من المہمات وطولوا فی الاقترانیات الشرطیۃ ولوازم الشرطیات مع قلۃ الجدوی وعلیک بمطالعۃ کتب القدماء فان فیہا شفاء العلیل ونجاۃ الغلیل۔

ترجمہ:- مشہورات وہ قضایا ہیں جن میں سب کی رائیں متفق ہوں جیسے احسان کا اچھا ہونا اور دشمنی کا برا ہونا یا جن میں ایک گروہ کی رائیں متفق ہوں جیسے اہل ہنود کے نزدیک حیوانات کے ذبح کا برا ہونا۔ مسلمات وہ قضایا ہیں جو مناظرہ میں خصم کی جانب سے مسلم ہوں یا جن پر کسی علم میں برہان قائم کیا گیا ہو اور کسی دوسرے علم میں بر سبیل تسلیم ماخوذ ہوں۔ مقبولات وہ قضایا ہیں جو ان اشخاص سے ماخوذ ہوں جن کے متعلق اچھا اعتقاد ہو جیسے اولیاء و حکماء۔ مظنونات وہ قضایا ہیں جن میں عقل راجح غیر جازم کا فیصلہ کرے اور اس کے مقابل مقبولات ہیں جو مقابلۃ العام بالخاص کے قبیل سے ہے لہذا اس عام سے مراد خاص کے ماسوا ہے۔ مخیلات وہ قضایا

ہیں جن کا نفس اذعان نہ کرے بلکہ ترغیب و ترہیب کے اعتبار سے ان سے نفس متاثر ہو اور جب ان قضیوں کے ساتھ سجع یا وزن مقترن ہوں جیسے کہ اس وقت مشہور ہے تو ان سے تاثیر میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ سفسطی سفسطہ کی طرف منسوب ہے اور سفسطہ سوفسطا سے مشتق ہے جو سوفا اسطا لغت یونانیہ سے معرب ہے معنی میں اس حکمت کے ہے جو التباس میں ڈالنے والی، عیب کو چھپانے والی ہو۔ وہمیات وہ قضایا ہیں جن میں وہم غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرکے حکم لگائے جیسے کہا جاتا ہے کل موجود فہو متحیز۔ مشبہات وہ قضایا کاذبہ ہیں جو اشتباہ لفظی یا معنوی کی وجہ سے قضایا صادقہ اولیہ یا مشہورہ کے مشابہ ہوں۔ اور معلوم کیجئے کہ متاخرین نے صناعات خمسہ کے متعلق اتنا مختصر بیان کیا ہے جو خلل انداز ہے اور ان کو مجمل کرکے چھوڑ دیا ہے حالانکہ وہ مہمات امور سے ہیں، اور اقترانیات میں انھوں نے شرطیہ اور اس کے لوازم کے بیان کو طول دیا ہے حالانکہ ان سے بہت ہی کم نفع ہے لہٰذا قدماء کی کتابوں کا مطالعہ کرنا آپ پر لازم ہے اس لئے کہ ان کے اندر بیمار کی شفاء اور پیاسے کی نجات ہے۔

تشریح:۔ قولہ ہی القضایا التی یطابق الخ ــــــ برہان اور اس کے اقسام سے فارغ ہونے کے بعد اب جدلی کی تعریف بیان کی جاتی ہے کہ جدلی وہ قیاس ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو تمام مقدمات آیا مشہورہ ہوں یا فریق ثانی کے نزدیک مسلم ہوں یا بعض مقدمہ مشہورہ ہو اور بعض فریق ثانی کے نزدیک مسلم ہو خواہ وہ صادقہ یا کاذبہ۔ لیکن مقدمہ مشہورہ وہ قضیہ ہے جس میں عام مخلوق کی رائیں افادۂ عامہ یا مصلحت عامہ کی وجہ سے متفق ہوں مثلاً احسان کرنا اچھا ہے اور دشمنی کرنا برا ہے ایسے قضیئے ہیں جن پر عام لوگوں کی رائیں متفق ہیں اور یہ مثال صادقہ کی ہے لیکن کاذبہ کی یہ ہے مثلاً چور اگر ڈاکو ہو تو اس کو مار ڈالنا کوئی تعجب نہیں ہاں تعجب اس وقت ہے جبکہ وہ صرف چور ہو ڈاکو نہ ہو۔ یہ حکم وہ ہے جس کی نہ شریعت مطہرہ اجازت دیتی ہے اور نہ ہی حکومت موجودہ۔ کیونکہ اسلام میں چور کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے قرآن کریم میں ہے السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما۔ اسی طرح مقدمہ مشہورہ وہ قضیہ ہے جس میں کسی خاص جماعت کی رائیں دل کی نرمی یا انفعالات خلقیہ یا مزاجیہ کی وجہ سے متفق ہوں مثلاً اہل ہنود کا یہ کہنا کہ ذبح الحیوان مذموم یعنی حیوان کو ذبح کرنا برا ہے دل کی نرمی کی وجہ سے ہے اور مثلاً سخت مزاج والوں کا اہل شرارت سے بدلہ لینا اچھا سمجھنا اور نرم مزاج والوں کا اہل شرارت کو معاف کر دینا اچھا سمجھنا یہ انفعالات خلقیہ و مزاجیہ کی وجہ سے ہے۔ اور مقدمہ مسلمہ وہ قضیہ ہے جس کو فریق ثانی نے تسلیم کر لیا ہو۔ مثلاً دو فریق کے درمیان جب کوئی مناظرہ واقع ہو اور فریق ثانی کسی مقدمہ کو تسلیم کر چکا ہو (اگرچہ وہ صادق نہ ہو) تو

فریق اول کا اس مقدمہ پر اپنے کلام کی بناء کرنا۔ اسی طرح مقدمہ مسلمہ وہ قضیہ ہے جو ایک علم میں کسی دلیل سے ثابت ہو چکا ہو اور اس کو دوسرے علم میں بغیر کسی دلیل کے تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ علم منطق میں ہے کہ تمام تصور و تصدیق اگر نظری ہوں تو دور و تسلسل لازم آئیں گے اور دور و تسلسل باطل ہیں اس لئے کہ ان کا بطلان علم حکمت میں ثابت ہو چکا ہے اور جیسے علم فقہ میں ہے کہ نماز پڑھنا واجب ہے کیونکہ قرآن کریم میں ہے اقیموا الصلوٰۃ (نماز قائم کرو) قائم کرو فعل امر ہے اور اصولِ فقہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ امر وجوب کیلئے آتا ہے۔

قولہ ہی القضایا تو خذ الخ ــــ صناعات خمسہ میں سے تیسری قسم خطابی ہے اور وہ قیاس ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو تمام مقبولہ ہوں یا تمام مظنونہ یا بعض مقبولہ ہو اور بعض مظنونہ۔ لیکن مقدمہ مقبولہ وہ قضیہ ہے جو ایسے لوگوں سے ماخوذ ہو جن کے متعلق اچھا گمان ہے جیسے اولیاء کرام اور حکماء عظام کے اقوال۔ اور مقدمہ مظنونہ وہ قضیہ ہے جن کے جانب مخالف کا عقل تجویز کرے مثلاً زید مفقود منذ مائۃ سنۃ وکل مفقود منذ مأۃ سنۃ میت فزید میت قیاس خطابی ہے جس کے صغریٰ وکبریٰ دونوں ظنّیہ ہیں اور اس قیاس کے استعمال کرنے والے کو خطیب اور واعظ کہا جاتا ہے اس قیاس سے دینی اور دنیوی بہت سے فائدے حاصل ہوتے ہیں۔ اس سے لوگوں کو ایسے کاموں کی ترغیب دی جاتی ہے جو دنیا و آخرت دونوں میں نفع بخش ہوتے ہیں اور ایسے کاموں سے روکا جاتا ہے جو نقصان دہ ہوتے ہیں۔

قولہ ومقابلۃ بالمقبولات الخ ــــ یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ خطابی چونکہ ظن کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا اس کے تمام مقدمات بھی ظن کا فائدہ دیں گے خواہ اس کے مقدمات مظنونہ ہوں یا مقبولہ، جیسا کہ متن میں بیان کیا گیا ہے لہٰذا دونوں کو ایک دوسرے پر عطف کرنا درست نہیں کہ عطف مقتضیٔ مغایرت ہے۔ جواب یہ کہ مقدمہ مقبولہ مظنونہ سے عام ہوتا ہے کہ وہ ظن اور جزم دونوں کا فائدہ دیتا ہے اور قاعدہ ہے عام جب کسی خاص کے مقابلے میں بیان کیا جائے تو عام سے اس خاص کا غیر مراد لیا جاتا ہے مثلاً جب ہٰذا حیوان وذالک انسان کہا جائے تو حیوان سے انسان کا غیر مراد لیا جاتا ہے اور یہاں پر مقدمہ مقبولہ صرف جزم کا فائدہ دے گا اور مقدمہ مظنونہ ظن کا۔ سوال۔ مقدمہ مقبولہ جب جزم کا فائدہ دیتا ہے تو خطابی کا اس سے مرکب ہونا کیسے درست ہوگا کیونکہ خطابی ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ جواب۔ خطابی اگر ظن کا فائدہ دے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے تمام مقدمات ظن کا فائدہ دینے والے ہوں کیونکہ وہ اس وقت بھی ظن کا فائدہ دیتا ہے جبکہ اس کا ایک مقدمہ ظن کا فائدہ دینے والا ہو اور دوسرا جزم کا، کیونکہ کل، جزء ارذل کی طرف رجوع کرتا ہے جس طرح قیاس

نتیجہ دینے میں جزء ادون کی طرف رجوع کرتا ہے۔

قولہ ۱۳ ہی القضایا التی لا تذعن الخ ــــ صناعات خمسہ میں سے چوتھی قسم شعری ہے اور وہ قیاس ہے جو مقدمات مخیلہ سے مرکب ہو۔ اور مخیلہ وہ قضیہ ہے جس کی نسبت کا نفس اذعان نہ کرے لیکن اس سے نفس میں رغبت و نفرت پیدا ہو اس لئے یہ کہا جاتا ہے کہ اس قیاس کا مقصد ترغیب و ترہیب اور تنفیر ہے یعنی اس کا مقصد کسی امر کی طرف رغبت دلانا اور کسی امر سے ڈرانا یا نفرت کرانا ہے جیسے الخمر یا قوتیۃ کے سننے سے نفس میں شراب پینے کی رغبت پیدا ہو جاتی ہے اور العسل مرۃ کے سننے سے نفس میں شہد کی نفرت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور قضیہ مخیلہ کبھی صادقہ ہوتا ہے اور کبھی کاذبہ۔ اور نفس میں رغبت و نفرت ہر ایک سے پیدا ہوتی ہے یعنی جس طرح مخیلہ صادقہ سے نفس متاثر ہوتا ہے اسی طرح مخیلہ کاذبہ سے بھی۔ بلکہ بہ نسبت مخیلہ صادقہ کے مخیلہ کاذبہ سے نفس زیادہ متاثر ہوتا ہے اس لئے اس قسم میں زیادہ تر مخیلہ کاذبہ کو پسند کیا جاتا ہے جیسا کہ مشہور مقولہ ہے احسن الشعر اکذبہ یعنی شعروں میں عمدہ شعر وہ ہے جو سب سے زیادہ کاذب ہو۔ عارف گنجوی اپنے لڑکے کو نصیحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ــــ درشعر مپیچ و در فن او ــ چوں اکذب اوست احسن اوست۔ یعنی شعر و شاعری میں تم مت پھنسو، چونکہ وہ شعر زیادہ پسند کیا جاتا ہے جو زیادہ جھوٹا ہوتا ہے یہاں عارف گنجوی نے مطلق شعر و شاعری سے منع نہیں فرمایا ہے بلکہ اس سے، جس میں مثلاً عورتوں کے عشق کا اظہار ہو یا عشق بازی اور محبت دنیوی کی باتیں ہوں یا بالکل جھوٹ ہی جھوٹ ہو جس میں کسی کے نسب و خاندان پر طعن و تشنیع کلام لیا گیا ہو، کسی کی تعریف میں مبالغہ آرائی ہو، شراب و نشہ کی بے جا تعریف ہو۔ لیکن وہ شعر و شاعری جس میں خدا کی حمد و ثناء اور نعت رسول اور اولیاء کرام کی مدح و منقبت ہو وہ قابل ستائش و مبارکباد ہے۔ اس کا ثبوت اس سے ہوتا ہے کہ حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سرکار روحی فداہ علیہ التحیۃ والثناء کی بارگاہ میں بارہا اشعار پڑھ کر سنایا اور سرکار نے سنا اور ان کے لئے دعائیں بھی دیں۔ لہذا وہ اشعار اگر قابل ستائش نہ ہوتے تو حضور ان کو سنتے نہ دعائیں دیتے۔ خیال رہے کہ اس فن میں کلام کا موزوں اور مسجع ہونا شرط نہیں۔ ہاں اتنا ہے کہ اس کے ہونے سے کلام میں مزید حسن پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ دور حاضر میں مشہور وہی شعر ہے جو موزوں و مسجع ہو۔ ہاں البتہ اس میں یہ شرط ہے کہ کلام نحو و صرف کے قواعد کے مطابق ہو اور اس میں عمدہ اور دلکش عمدہ بہتر تشبیہات ہوں تاکہ اس سے نفس میں فوراً انفعالی کیفیت اور فرحت و سرور پیدا ہو جائے۔

قولہ ۱۴ منسوب الی السفسطۃ الخ ــــ صناعات خمسہ میں سے پانچویں قسم سفسطی ہے اور یہ سفسطہ کی طرف منسوب ہے اور سفسطہ سوفا اسطا سے مشتق ہے اور وہ دونوں

یونانی لفظ ہیں۔ سوف بمعنی حکمت اور اسطا بمعنی التباس و دھوکہ دینے کے ہیں لہٰذا سفسطہ کا معنی ہوا حکمت ممتوہہ وملبتسہ۔ اور اس قسم سے چونکہ غیروں کو دھوکہ میں ڈالا جاتا ہے اس لئے اس کا نام سفسطی دھوکہ دینے والی رکھا جاتا ہے اور اس سے بالذات کوئی نفع نہیں پہنچتا البتہ اس سے یہ فائدہ پہنچتا ہے کہ اس کے جاننے والے کو کوئی دوسرا شخص دھوکہ نہیں دے سکتا۔

قولہ ہی القضایا التی یحکم الخ ـــــ سفسطی وہ قیاس ہے جو مقدمات وہمیہ ومشبہہ سے مرکب ہو۔ مقدمہ وہمیہ وہ قضیہ کاذبہ ہے جو انسان کے وہم سے پیدا ہوتا ہے یعنی جس میں وہم غیر محسوس کو محسوس قیاس کرنے لگتا ہے جیسے یہ کہنا کہ ہر موجود کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے اور موجود چونکہ مجردات بھی ہیں لہٰذا مجردات کی طرف بھی اشارہ کیا جائے گا حالانکہ ان کی طرف اشارہ نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا یہ غلطی محض موجود غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرنے کی وجہ سے حاصل ہوئی۔ اور قضیہ وہمیہ کو قضیہ اولیہ کے ساتھ کافی مشابہت حاصل ہے اس لئے اکثر لوگ قضیہ وہمیہ کو اولیہ سمجھ بیٹھتے ہیں اور اس سے قیاس مرتب کر لیتے ہیں۔ اس لئے ضروری ہے سب سے پہلے قضیوں میں یہ امتیاز کرے کہ کون سا قضیہ اولیہ ہے اور کون سا وہمیہ۔ پھر اس کے بعد قیاس ترتیب دے۔ اور مقدمہ مشبہہ وہ قضیہ کاذبہ ہے جو قضیہ اولیہ یا مشہورہ یا مقبولہ یا مسلمہ کے ساتھ لفظاً یا معناً مشابہت ہو۔ اور مشابہت لفظی وہ ہے جس کا تعلق الفاظ سے ہو۔ اور مشابہت معنوی وہ ہے جس کا تعلق معانی سے ہو۔ اور مشابہت لفظی (کہ جس کا تعلق الفاظ سے ہے) متعدد طریقوں سے ہوتی ہے کبھی گردان کی وجہ سے جیسے وہ مشابہت جو لفظ مختار میں واقع ہوتی ہے کہ جب وہ بمعنی فاعل ہو تو اس کی اصل مختیر یا کے کسرہ کے ساتھ ہوگی اور جب بمعنی مفعول ہو تو اس کی اصل مختیَر یا کے فتحہ کے ساتھ ہوگی۔ اور کبھی مشابہت اعراب کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے غلام حسن (اعراب کے بغیر) میں کبھی ترکیب توصیفی کا وہم ہوتا ہے اور کبھی اضافی کا۔ اور کبھی مشابہت اشتراک لفظی کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے پانی کے چشمہ کے لئے یہ کہا جائے ہذا عین وکل عین یستضیٔ بہا العالم فہذا العین یستضیٔ بہا العالم۔ اسی طرح مشابہت معنوی (کہ جس کا تعلق معانی سے ہوتا ہے) بھی متعدد طریقوں سے ہوتی ہے۔ کبھی مادہ کی وجہ سے اور کبھی صورت کی وجہ سے۔ لیکن مادہ کی وجہ سے مثلاً یہ ہے کہ اگر معانی کو اس طرح ترتیب دیا جائے کہ قضایا متصادقہ ہوں تو قیاس نہیں بنتا اور اگر اس طرح ترتیب دیا جائے کہ قیاس بن جائے تو قول ہی کاذب ہو جاتا ہے جیسے الانسان ناطق من حیث ہو ناطق ولاشیٔ من الناطق من حیث ہو ناطق بحیوان فلاشیٔ من الانسان بحیوان میں اگر من حیث ہو ناطق کی قید صغریٰ میں لگائیں تو صغریٰ غلط ہو جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں مجعولیت ذاتیہ لازم آتی ہے جو کہ محال ہے اس لئے کہ مجعولیت ذاتیہ وہ ہے

جو ذات کیلئے ذاتیات کو کسی علت یا سبب سے ثابت کیا جائے۔ اور یہاں انسان کیلئے ناطق جو کہ اس کا ذاتی ہے ناطق ہونے کی حیثیت سے ثابت کیا گیا ہے اور اگر اس قید کو صغریٰ میں نہ لگائیں تو اس قید کا اعتبار کبریٰ میں بھی نہ ہوگا لہٰذا کبریٰ غلط ہو جائے گا کیونکہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ناطق کا کوئی فرد بھی حیوان نہیں۔ اور اگر اس قید کا اعتبار صرف کبریٰ میں ہو تو حد اوسط مکرر نہ ہوگی۔ اور جب حد اوسط مکرر نہیں تو قیاس بھی متحقق نہ ہوگا۔ اور مشابہت معنوی صورت کے اعتبار سے مثلاً یہ ہے کہ قیاس کو ایسی ہیئت پر ترتیب دیا جائے جو ہیئت کہ نتیجہ دینے والی نہ ہو جیسے الزمان محیط بالحوادث والفلک محیط بالحوادث کو شکل ثانی کی ہیئت پر ترتیب دیا گیا ہے لیکن چونکہ اس کے انتاج کی شرط اختلاف فی الکیف مفقود ہے اس لئے وہ نتیجہ صحیح نہیں دے گی کیونکہ اس کے دونوں مقدمہ موجبہ ہیں۔

قولہ فان فیہا شفاء الخ ـــــ فیہا کی ضمیر مجرور کا مرجع قدماء کی کتابوں کا مطالعہ ہے اور علیل کے معنی بیمار اور غلیل بمعنی سخت پیاسا ہے لہٰذا پورے جملہ کا معنی ہوا کہ قدماء کی کتابوں کے مطالعہ کرنے میں بیمار کی شفاء اور سخت پیاسے کی نجات ہے اور یہاں بیمار اور سخت پیاسے سے مراد قیاس کے مسائل کی کھوج و تلاش کرنے والا ہے اور اس کو بیمار اور سخت پیاسے سے اس لئے تعبیر کیا گیا کہ مسائل کی کھوج امر اہم اور دشوار کام ہے اور دشوار کام کے حاصل کرنے میں نقاہت و کمزوری اور سخت پیاس بلکہ بڑے بڑے امراض کا بھی شکار ہونا پڑتا ہے اس لئے مسائل کی کھوج کرنے والے کو بیمار اور سخت پیاسے سے تعبیر کیا گیا۔ اور شفاء اور نجات کے ذکر کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مسائل کی کھوج شفا اور نجات (یہ دونوں شیخ کی کتابیں ہیں) میں کرنی چاہیے۔

خاتمۃٌ اَجزاءُ العلومِ ثلثۃٌ

ترجمہ :- اجزاء علوم تین ہیں

قولہ اجزاء العلوم کل علم من العلوم المدونۃ لابد فیہ من امور ثلثۃ احدہا ما یبحث عن خصائصہ وآثارہ المطلوبۃ منہ ای یرجع جمیع ابحاث العلم الیہ وہو الموضوع وتلک الآثار ہی الاعراض الذاتیۃ الثانی القضایا التی یقع فیہا ہذا البحث وہی المسائل وہی تکون نظریۃ فی الاغلب وقد تکون بدیہیات محتاجۃ الی تنبیہ کما صرحوا بہ وقولہ تطلب فی العلم یعم القسمین و

أَمَّا یوجدُ فی بعضِ النسخِ من التخصیصِ بقولہٖ بالبرہان فمن زیاداتِ الناسخِ علا أنّہٗ یمکن توجیہہٗ بانّہٗ بناءٌ علی الاغلبِ أوْ بانّ المرادَ بالبرہانِ ما یشتمل التنبیہَ الثالث ما یبتنی علیہ المسائلُ بما یفیدُ تصوراتِ اطرافہا والتصدیقاتِ بالقضایا الماخوذۃِ فی دلائلہا فالاوّلُ ہی المبادی التصوریۃُ و الثانی ہیَ المبادی التصدیقیۃُ۔

ترجمہ:۔ علومِ مدونہ میں سے ہر علم میں تین امور کا ہونا ضروری ہے ان میں سے ایک وہ امر ہے جس میں اس کے خصائص و آثار مطلوبہ سے بحث کی جاتی ہے یعنی علم کی تمام بحثیں اسی طرف رجوع کرتی ہیں اور وہ موضوع ہے اور یہ آثار ان کے اعراض ذاتیہ ہیں۔ دوسرے امر وہ قضایا ہیں جن میں یہ بحث واقع ہوتی ہے اور وہ مسائل ہیں اور مسائل اکثر نظریات ہوتے ہیں اور کبھی ایسے بدیہیات ہوتے ہیں جو تنبیہ کے محتاج ہیں جیسا کہ مناطقہ نے اس کی تصریح کی ہے اور مصنف کا قول یطلب فی العلم پہلی دونوں قسموں کو عام ہے اور جو بعض نسخوں میں برہان کے قول کی تخصیص پائی جاتی ہے وہ نقل کرنے والوں کی زیادتیوں میں سے ہے علاوہ ازیں اس کی توجیہ اس طریقہ سے کی جاسکتی ہے کہ وہ اکثر پر بنا کرتے ہوئے ہے یا اس طریقہ سے کہ برہان سے مراد وہ ہے جو تنبیہ کو شامل ہو۔ تیسرے وہ امور جن پر مسائل کی بناء کی جاتی ہے ان میں سے ہیں جو مسائل کے اطراف کے تصورات اور ان قضیوں کی تصدیقات کے فائدے دیتے ہیں جو ان کی دلائل میں ماخوذ ہیں پس اول مبادئ تصوریہ ہیں اور ثانی مبادئ تصدیقیہ۔

تشریح:۔ قولہ کل علم الخ ـــــ مقاصد سے فراغت کے بعد اب ان کا خاتمہ بیان کیا جاتا ہے کہ ہر علوم مدونہ و مرتبہ کیلئے تین امور کا ہونا ضروری ہے (۱) موضوعات (۲) مبادی (۳) مسائل لیکن موضوعات موضوع کی جمع ہیں اور موضوع اصطلاح میں وہ ہے جس کے خصائص و آثار مطلوبہ سے اس علم میں بحث کی جائے اور شیء کے خصائص و آثار مطلوبہ اس کے عوارض ذاتیہ ہوتے ہیں۔ لہذا موضوع وہ ہوا جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے اور علم میں چونکہ موضوع کے احوال کو جانا جاتا ہے اور موضوع کے احوال حقیقۃً شیء کے عوارض ذاتیہ ہوتے ہیں کیونکہ عوارض ذاتیہ کبھی ذات شیء کو بلا واسطہ لاحق ہوتے ہیں اور کبھی جزء اور امر مساوی کے واسطہ سے۔ اور جزء اور امر مساوی کے واسطہ سے لاحق ہونا درحقیقت ذات شیء کو لاحق ہونا ہے برخلاف عوارض غریبہ کہ وہ حقیقۃً موضوع کے احوال نہیں بلکہ وسائط کے احوال ہوتے ہیں کیونکہ عوارض غریبہ ذات شیء کو کبھی مباین کے واسطہ سے لاحق ہوتے ہیں اور کبھی عام اور کبھی خاص کے واسطہ سے۔

اور مباین اور عام وخاص کے واسطہ سے لاحق ہونا حقیقۃً واسطہ کو لاحق ہوتا ہے جیسا کہ تفصیل موضوع کی بحث میں گزر چکا۔ اور عوارض ذاتیہ سے بحث کا طریقہ یہ ہے کہ علم کے موضوع یا اس کی نوع یا اس کے عرض ذاتی یا عرض ذاتی کی نوع کو موضوع اور عوارض ذاتیہ کو اس کا محمول بنا کر یوں کہا جائے مثلاً (۱) معلوم تصوری مجہول تصوری کا موصل ہے اور معلوم تصدیقی مجہول تصدیقی کا موصل ہے (۲) شیٔ کا معرف اس کے تصور کا موصل اور حجت یقین یا ظن کا موصل ہے (۳) حد محدود کی کنہ کا موصل اور رسم مرسوم کی وجہ کا موصل ہے (۴) قیاس مطلوب ونتیجہ کا موصل اور استقراء وتمثیل ظن کے موصل ہیں۔

قولہ الثانی القضایا الخ ـــــ یعنی علوم مدونہ کے مذکورہ بالا تین امور میں سے دوسرے امر مسائل ہیں اور مسائل وہ قضایا ہیں جن میں بحث واقع ہوتی ہے اور مسائل اکثر نظری ہوتے ہیں جن کو ثابت کرنے کیلئے برہان کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور کبھی بدیہی ہوتے ہیں جن کیلئے تنبیہ کی حاجت پڑتی ہے لیکن وہ کبھی بھی بدیہی غیر خفی یعنی ظاہر نہیں ہوتے ورنہ کتابوں کی تدوین وترتیب کی کوئی ضرورت پیش نہ آتی اس لئے کہ کتابوں کی ترتیب محض اس لئے ہوتی ہے کہ علم کے مسائل واضح اور مبرہن ہو جائیں۔ اور جب مسائل خود ہی واضح ہوں گے تو ترتیب کتب لغو وبیکار ہو جائے گی اس لئے ضروری ہے علم کے مسائل آیا نظری ہوں گے یا بدیہی خفی۔ اور مصنف کا قول تطلب دونوں کو شامل ہے اس لئے کہ طلب عام ہوتی ہے خواہ برہان سے ہو یا تنبیہ سے۔ سوال:۔ بعض نسخوں میں طلب کو برہان کے ساتھ خاص کیا گیا ہے جس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ طلب کا تعلق صرف برہان سے ہے تنبیہ سے نہیں۔ جواب:۔ یہ لکھنے والے کا سہو ہے یا ان کا یہ فعل ہے جو اپنی طرف سے بڑھایا ہے یا یہ کہ اکثر مسائل چونکہ نظری ہوتے ہیں اس لئے اکثر کا لحاظ کر کے طلب کو برہان کے ساتھ خاص کیا گیا۔ یا یہ کہ برہان اپنے معنی اصلی پر محمول نہیں بلکہ اس سے مراد کل ما یصح وقوعہ بعد اللام التعلیلیۃ یعنی ہر وہ شیٔ ہے جو لام تعلیلیہ کے بعد واقع ہو لہٰذا اس صورت میں برہان تنبیہ کو بھی شامل ہوگا۔

قولہ الثالث ما یبتنی الخ ـــــ تیسرے امر مبادی ہیں کہ جن پر مسائل کی بنیاد ہوتی ہے اور وہ دو قسم پر ہیں ایک مبادی تصوریہ اور دوسری مبادی تصدیقیہ۔ مبادی تصوریہ وہ ہیں جو مسائل کے تصورات اطراف کے فائدے دیتے ہیں اور وہ علم کے موضوع اور اس کے اجزاء اور اس کی جزئیات وعوارض ذاتیہ کی تعریفات ہیں خواہ تعریفات حدی ہوں یا رسمی۔ اور مبادی تصدیقیہ جو دلائل میں ماخوذ ہوتے ہیں وہ مقدمات ہیں جن سے قیاس مرکب ہوتا ہے خواہ وہ بدیہیہ ہوں یا نظریہ۔ سوال:۔ مبادی کو مصنف نے ترتیب میں مسائل سے پہلے بیان کیا ہے لہٰذا شارح نے اس کا برعکس کیوں کیا؟ یعنی مسائل کو پہلے اور مبادی کو بعد میں کیوں بیان کیا؟ جواب:۔ موضوعات چونکہ

مسائل پر موقوف ہوتے ہیں اس لئے کہ علم میں موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اور یہ بحث مسائل میں واقع ہوتی ہے لہٰذا موضوعات وقوع بحث کے اعتبار سے مسائل پر موقوف ہوئے اور موقوف علیہ مناسب ہے موقوف کے ساتھ بیان کیا جائے اس لئے شارح نے مسائل کو مبادی سے پہلے اور موضوعات سے متصل بیان کیا۔

اَلْمَوْضُوْعَاتُ وَهِيَ الَّتِيْ يُطْلَبُ فِي الْعِلْمِ عَنْ اَعْرَاضِهَا الذَّاتِيَّةِ وَالْمَبَادِيْ وَهِيَ حُدُوْدُ الْمَوْضُوْعَاتِ وَ اَجْزَائِهَا وَاَعْرَاضِهَا وَمُقَدِّمَاتٌ اِمَّا بَيِّنَةٌ اَوْ مَاْخُوْذَةٌ يُبْتَنٰى عَلَيْهَا قِيَاسَاتُ الْعِلْمِ

ترجمہ۔ پہلا جزء موضوعات ہیں اور موضوعات وہ ہیں جن کے عوارض ذاتیہ سے علم میں بحث کی جاتی ہے اور دوسرے جزء مبادی ہیں اور وہ موضوعات اور ان کے اجزاء اور اعراض کے حدود ہیں اور مقدمات ہیں آیا وہ بیّنہ ہوں یا وہ جن پر علم کے قیاسوں کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔

قوله الموضوعات ههنا اشكال مشهورٌ وانّ من عدّ الموضوعَ من اجزاء العلوم اِمّا ان يريدَ به نفسَ الموضوع اَو تعريفه اَو التصديق بوجوده اَو التصديق بموضوعيته والاوّل مندرجٌ في موضوعاتِ المسائل التي هي اجزاءُ المسائل فلا يكون جزءً علىٰحدةٍ والثاني من المبادي التصورية والثالث من المبادي التصديقية فلا يكون جزءً علىٰحدةٍ والرابع من مقدمات الشروع فلا يكون جزءً ويمكن الجوابُ باختيار كلٍّ من الشقوق الاربعة اَمّا على الاوّلِ فيقال انّ نفسَ الموضوع وان اندرج في المسائل لكنه الشدة الاعتناء به من حيث انّ المقصودَ من العلم معرفةُ احواله والبحث عنها عُدَّ جزءً علىٰحدةٍ اَو يقال انّ المسائلَ ليست مجموعَ الموضوعاتِ والمحمولاتِ والنسبِ بل المحمولاتُ المنسوبة الى الموضوعاتِ قال المحقق التفتازاني في حاشية شرح المطالع المسائل هي المحمولاتُ المثبتةُ بالدليل وفيه نظرٌ فانّه لا يلائم ظاهرَ قول المصنّف والمسائل هي قضايا كذا وموضوعاتها كذا ومحمولاتها كذا وايضاً لو كان المسائل نفسَ المحمولاتِ المنسوبة لوجب عدُّ سائر الموضوعات للمسائل التي هي وراءُ موضوعِ العلم جزءً علىٰحدةٍ فتدبّر واَمّا على الثاني فيقال انّ تعريفَ الموضوعِ وان كان مندرجاً في المبادي التصورية لكن عُدّ جزءً علىٰحدةٍ لمزيد الاعتناء به كما سبق واَمّا على الثالثِ فيقال بمثل ما مرّ

أو يقال بانّ عدّ التصديق بوجود الموضوع من المبادي التصديقية مسامحة، وهي القضايا التي تتألّف منها قياسات العلم ونصّ على ذالك العلامة في شرح الكليات وايّده بكلام الشيخ ايضاً فقول المصنّف يبتني عليها قياسات العلم تعريف او تفسير بالاعمّ واما على الرابع فيقال انّ التصديق بالموضوعية لما يتوقف عليه الشروع على بصيرة وكان له مزيد مدخل في معرفة مباحث العلم وتميزها عمّا ليس منه عدّ جزء من العلم مسامحة وهذا أبعد المحتملات۔ قوله اجزائها اي حدود اجزائها ذاكانت الموضوعات مركبة۔ قوله واعراضها اي حدود العوارض المثبتة لتلك الموضوعات قوله مقدمات بيّنة المبادي التصديقية اما مقدمات بيّنة بنفسها اي بديهية او مقدمات ماخوذة اي نظرية فالاولى تسمّى علوماً متعارفاً والثانية ان اذعن المتعلم بحسن ظنه بالمعلّم سميت علوماً موضوعة وان اخذها مع استنكار سميت مصادرة ومن ههنا يعلم انّ المقدمة الواحدة يجوز ان تكون اصلاً موضوعاً بالنسبة الى شخص ومصادرة بالقياس الى آخر۔

ترجمہ:۔ یہاں پر ایک مشہور اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ جس نے موضوع کو اجزاء علوم سے شمار کیا ہے آیا اس کی مراد نفس موضوع ہے یا اس کی تعریف یا اس کے وجود کی تصدیق یا اس کے موضوع ہونے کی تصدیق۔ بتقدیر اول ان مسائل کے موضوعات میں داخل ہے جو کہ مسائل کے اجزاء ہیں لہذا وہ علٰحدہ جزء نہیں اور بتقدیر دوم مبادی تصوریہ میں سے ہے اور بتقدیر سوم مبادی تصدیقیہ میں سے ہے لہذا یہ دونوں بھی علٰحدہ جزء نہیں اور بتقدیر چہارم مقدمات مشہورہ میں سے ہے لہذا یہ (بھی) علٰحدہ جزء نہیں اور مذکورہ بالا چاروں شقوں کو اختیار کرکے جواب دینا ممکن ہے۔ لیکن پہلی تقدیر پر یہ کہا جائے گا کہ نفس موضوع اگرچہ مسائل میں داخل ہے لیکن شدت اعتبار کی وجہ سے اس کو علٰحدہ جزء شمار کر لیا گیا کیونکہ علم سے مقصود اس کے احوال کی معرفت اور ان احوال سے بحث کرنا ہے یا یہ کہا جائے کہ مسائل موضوعات و محمولات و نسبتوں کا مجموعہ نہیں بلکہ وہ محمولات ہیں جو موضوعات کی طرف منسوب ہیں" تائید میں محقق دوانی نے شرح مطالع کے حاشیہ میں کہا ہے کہ مسائل وہ محمولات ہیں جو دلیل سے ثابت کئے جاتے ہیں اور اس دوسرے جواب میں نظر ہے اس لئے کہ یہ مصنف کے اس قول کے خلاف ہے کہ مسائل وہ فلاں قضئے ہیں اور ان کے موضوعات فلاں ہیں اور ان کے محمولات فلاں ہیں اور نیز اگر مسائل نفس محمولات منسوبہ ہوں تو مسائل کے تمام موضوعات جو موضوع علم کے علاوہ ہیں، کو جزء علٰحدہ شمار کرنا واجب ہوتا تو آپ غور کیجئے۔ اور لیکن دوسری تقدیر پر کہا جائے گا کہ موضوع کی تعریف اگرچہ مبادی تصوریہ میں داخل ہے لیکن علٰحدہ جزء شمار کرنا اس کی زیادت اعتبار کی وجہ سے

ہے جیسا کہ گذرا۔ اور لیکن تیسری تقدیر پر اس کی مثل کہا جائے گا جو گذر چکا یا اس طریقہ سے کہا جائے گا کہ وجود موضوع کی تصدیق کو مبادی تصدیقیہ میں سے شمار کرنا تسامح ہے اس لئے کہ مبادی تصدیقیہ وہ قضایا ہیں جن سے علم کے قیاسات مرکب ہوتے ہیں اس پر علامہ قطب الدین رازی نے شرح کلیات میں نص فرمایا ہے اور شیخ کے کلام سے اس کی تائید بھی کی ہے پس مصنف کا قول یبتنی علیہا قیاسات العلم تعریف ہے یا تفسیر بالاعم۔ اور لیکن چوتھی تقدیر پر کہا جائے گا کہ موضوع ہونے کی تصدیق جب اس پر بصیرت کے طور پر شروع کرنا موقوف ہے اور اس کو مباحث علم کی معرفت اور اغیار سے تمیز دینے میں کافی دخل ہے تو بر سبیل تسامح جزء علم شمار کر لیا گیا اور یہ باقی احتمالات سے زیادہ بعید ہے یعنی ان کے اجزاء کی تعریفات جبکہ موضوعات مرکبہ ہوں یعنی ان عوارض کی تعریفات جو ان موضوعات کو ثابت ہوں۔ مبادی تصدیقیہ آیا مقدمات بینہ بانفسہا یعنی بدیہیہ ہوں یا مقدمات ماخوذہ یعنی نظریہ۔ پس صورت اولیٰ کا نام علوم متعارفہ رکھا جاتا ہے اور صورت ثانیہ کا، اگر شاگرد معلم کے ساتھ حسن ظن سے اذعان کرے تو اصول موضوعہ رکھا جاتا ہے اور اگر انکار کے ساتھ قبول کرے تو مصادرہ رکھا جاتا ہے۔ اور اس بیان سے معلوم ہو گیا کہ مقدمہ واحدہ جائز ہے ایک شخص کے اعتبار سے اصل موضوع ہو اور دوسرے شخص کے اعتبار سے مصادرہ ہو۔

تشریح:۔ قولہ ہہنا اشکال ــــــ یعنی یہاں ایک مشہور اعتراض وارد ہوتا ہے کہ موضوع کو اجزاء علوم کا علٰحدہ جزء آیا (۱) نفس موضوع کے اعتبار سے شمار کیا گیا ہے یا (۲) تعریف موضوع کے اعتبار سے یا (۳) وجود موضوع کی تصدیق کے اعتبار سے یا (۴) موضوع کے موضوعیت کی تصدیق کے اعتبار سے۔ اگر نفس موضوع کے اعتبار سے شمار کیا گیا ہے تو تسلیم نہیں، اس لئے کہ وہ اس تقدیر پر موضوع مسائل میں داخل ہوگا جیسا کہ مصنف کا آنے والا قول "موضوعات المسائل موضوع العلم او نوع منہ او عرض ذاتی لہ" اس پر دال ہے۔ اور اگر تعریف موضوع کے اعتبار سے شمار کیا گیا ہے تو بھی تسلیم نہیں اس لئے کہ تعریف شی (ہر شی) کے مبادی تصوریہ میں سے ہوتی ہے اور مبادی تصوریہ اجزاء علوم کے دوسرے جزء ثابت ہو چکے ہیں۔ اور اگر وجود موضوع کی تصدیق کے اعتبار سے شمار کیا گیا ہے تو بھی تسلیم نہیں اس لئے کہ وہ اس تقدیر پر مبادی تصدیقیہ میں داخل ہوگا اور مبادی تصدیقیہ اجزاء علوم کے تیسرے جزء ثابت ہو چکے ہیں۔ اور اگر موضوع کے موضوعیت کی تصدیق کے اعتبار سے شمار کیا گیا تو بھی تسلیم نہیں اس لئے کہ وہ اس تقدیر پر شروع فی العلم کے مقدمہ میں داخل ہوگا اور جو شروع فی العلم کے مقدمہ سے ہو وہ علم سے خارج ہوتا ہے کیونکہ شروع فی العلم مقدمہ پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ گذرا۔ اور موقوف موقوف علیہ کا غیر ہوتا ہے لہٰذا جو شروع فی العلم کے مقدمہ

سے ہو وہ علم سے خارج ہوگا، اس کا جزء نہیں۔

قولہ یمکن الجواب الخ ـــــ یعنی اعتراض مذکور کے شقوق اربعہ میں سے ہر شق کو اختیار کرکے جواب دیا جاسکتا ہے لیکن پہلی شق یعنی نفس موضوع کو اختیار کرکے دو جواب دئیے جاسکتے ہیں ایک یہ کہ نفس موضوع اگرچہ مسائل میں داخل ہے لیکن علم سے مقصود چونکہ موضوع کے احوال کا جاننا اور ان سے بحث کرنا ہے اس لئے اس کو علٰحدہ جزء شمار کرلیا گیا تاکہ اس کی اہمیت وعظمت صحیح طور پر اجاگر ہو۔ دوسرا جواب یہ کہ موضوع باعتبارِ نفسِ موضوع مسائل میں داخل نہیں اس لئے کہ مسائل موضوعات ومحمولات ونسبتوں کے مجموعہ کو نہیں بلکہ صرف محمولات کو کہا جاتا ہے۔ اور یہی محقق دوانی نے شرح مطالع کے حاشیہ پر لکھا ہے المسائل ہی المحمولات المثبتۃ بالدلیل یعنی مسائل وہ محمولات ہیں جو دلیل سے ثابت کئے جاتے ہیں۔

قولہ فیہ نظر الخ ـــــ اس عبارت سے شارح نے دوسرے جواب پر دو اعتراض وارد کئے ہیں ایک یہ کہ مسائل سے صرف وہ محمولات مراد نہیں لئے جاسکتے جو دلیل سے ثابت ہوتے ہیں اس لئے کہ یہ مصنف کے قول المسائل وہی قضایا تطلب فی العلم الخ کے ظاہر کے خلاف ہے اس لئے کہ اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسائل موضوعات ومحمولات ونسبتوں کے مجموعہ کا نام ہے کیونکہ انھوں نے قضایا کو مسائل پر حمل کیا ہے جس سے سمجھ میں آتا ہے کہ مسائل قضایا کا نام ہے اور قضایا موضوعات ومحمولات ونسبتوں کے مجموعہ کو کہا جاتا ہے۔ ظاہر قول سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مصنف کے قول کو محقق دوانی کے قول کے مطابق کیا جاسکتا ہے کہ مصنف کے نزدیک بھی مسائل صرف محمولات کا نام ہے اور محمولات کو مسائل اس امر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہا گیا کہ مسائل سے مقصود اصلی صرف محمولات ہوتے ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ کہ مسائل سے مراد اگر صرف محمولات ہیں تو مسائل کے تمام موضوعات جو موضوع علم کی جنس یا اس کا عرض ذاتی یا جو ان سے مرکب ہیں، کو بھی علٰحدہ جزء شمار کرنا چاہئے جس طرح موضوع علم بعینہ کو علٰحدہ جزء شمار کیا گیا ہے۔

قولہ اما علی الثانی الخ ـــــ یعنی دوسری شق کو اختیار کرکے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ تعریف موضوع اگرچہ مبادی تصوریہ میں داخل ہے لیکن چونکہ علم میں مقصود اصلی موضوع کے احوال کا جاننا ہوتا ہے اور موضوع کے احوال صحیح طور پر اسی وقت جانے جاسکتے ہیں جبکہ موضوع کو جانا جائے۔ لہذا موضوع کے جاننے کو اس کے احوال کے جاننے میں کافی دخل ہے اس لئے موضوع کی تعریف کو علوم میں علٰحدہ جزء شمار کرلیا گیا۔ اور تیسری شق کو اختیار کرکے دو جواب دئے جاسکتے ہیں ایک تو وہی ہے جو پہلی و دوسری شق میں گذرچکا کہ وجود موضوع کی تصدیق اگرچہ مبادی تصدیقیہ میں داخل ہے

لیکن زیادت اعتبار کی وجہ سے اس کو علٰحدہ جزء شمار کر لیا گیا۔ دوسرا جواب یہ کہ وجود موضوع کی تصدیق کو مبادی تصدیقیہ میں شمار کرنا (جیسا کہ شیخ سے منقول ہے) تسامح ہے اس لئے مبادی تصدیقیہ وہ قضایا ہیں جن سے قیاس مرکب ہوتا ہے جیسا کہ علامہ قطب الدین رازی نے شرح کلیات میں لکھا ہے اور شیخ کے کلام سے تائید بھی کی ہے لہٰذا اگر وجود موضوع کا تصدیق مبادی تصدیقیہ میں سے ہو تو قیاس کی ترتیب اس سے بھی ہونی چاہئے حالانکہ اس سے نہیں ہوتی۔

قولہ[۵] فقول المصنف الخ ــــــ یہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ مبادی تصدیقیہ صرف وہ قضایا نہیں جن سے قیاس مرکب ہوتا ہے بلکہ وہ شرائط بھی ہیں جن پر قیاس موقوف ہوتا ہے جیسا کہ مصنف کے قول تبتنی علیہا قیاسات العلم سے ظاہر ہے کیونکہ ابتناء الشیء علی الشیء کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک کل کا اجزاء پر اور دوسرا مشروط کا شرط پر۔ جواب یہ کہ قول مذکور سے اگرچہ قضایا و شرائط دونوں متصور ہوتے ہیں لیکن یہاں اس سے مراد صرف قضایا ہیں لہٰذا جب مبادی تصدیقیہ صرف وہ قضایا ہوئے جن سے قیاس مرکب ہوتا ہے تو یہ تعریف حقیقی بالعام ہوئی اور تعریف حقیقی بالعام متقدمین کے نزدیک جائز ہے۔ یا تعریف لفظی ہوئی اور تعریف لفظی عام سے جائز ہے۔

قولہ[۶] اما علی الرابع الخ ــــــ یعنی موضوع کی موضوعیت کی تصدیق کو اختیار کرکے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ چونکہ اس پر شروع علیٰ وجہ بصیرت موقوف ہے کیونکہ اس کو مباحث علم کی معرفت اور غیروں سے تمیز دینے میں کافی دخل ہے اس لئے اس کو علٰحدہ جزء شمار کر لیا گیا اور یہ احتمال بہ نسبت مذکورہ بالا تینوں احتمال کے عقل سے زیادہ بعید ہے اس لئے کہ اس میں غیر جزء کو جزء مستقل فرض کر لیا جاتا ہے باقی احتمالات ایسے نہیں کیونکہ ان میں اگرچہ جزء مستقل نہیں لیکن جزء ضرور ہوتا ہے اور جزء غیر مستقل کو مستقل فرض کر لینا اتنا بعید نہیں جتنا کہ غیر جزء کو جزء مستقل فرض کر لینے میں ہے۔

قولہ[۷] ای حدود اجزائہا الخ ــــــ اجزائہا و اعراضہا سے پہلے حدود کے مقدر ملنے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ ان کا عطف موضوعات پر ہے حدود پر نہیں۔ حاصل یہ کہ علوم کے موضوعات کی دو قسمیں ہیں ایک مفردات اور دوسری مرکبات۔ لہٰذا موضوعات اگر مفردات ہوں تو موضوعات اور ان کے عوارض کی تعریفات علم کے مبادی ہوں گی مثلاً حکمت طبعی میں جسم طبعی اور حرکت (جو کہ اس کا عرض ذاتی ہے) کی تعریفات علم طبعی کے مبادی ہیں۔ اور اگر موضوعات مرکبات ہوں تو ان کے اجزاء اور اجزاء کے عوارض کی تعریفات علم کے مبادی ہیں جیسے علم نحو میں کلمہ و کلام کی تعریفات علم نحو کے مبادی ہیں اور علم منطق میں معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کی تعریفات علم منطق کے مبادی ہیں۔

قولہ[۸] المبادی التصدیقیۃ الخ ــــــ مبادی علم کی دو قسمیں ہیں ایک تصوریہ

دوسری تصدیقیہ۔ اور مبادی تصدیقیہ سے چونکہ قیاس مرکب ہوتا ہے لہٰذا وہ قیاس کے مقدمات ہونگے اور قیاس کے مقدمات کبھی بدیہی ہوتے ہیں اور کبھی نظری۔ لہٰذا مبادی تصدیقیہ بھی کبھی بدیہی ہوں گے اور کبھی نظری۔ اور اگر وہ بدیہی ہوں تو ان کا نام علوم متعارفہ رکھا جاتا ہے لیکن علوم اس لئے کہ وہ تصدیقات ہوتے ہیں اور تصدیقات کا علوم ہونا ظاہر ہے۔ اور متعارفہ اس لئے کہ یہ بدیہی ہوتے ہیں اور بدیہی کے متعارف ہونے میں کسی کا کلام نہیں۔ اور اگر وہ نظری ہوں تو ان کی دو صورتیں ہیں اگر شاگرد ان مبادی تصدیقیہ کو اس لئے تسلیم کرتا ہے کہ اس کو اپنے استاد کے ساتھ اچھا گمان و عقیدہ ہے تو ان کا نام اصول موضوعہ رکھا جاتا ہے۔ اور اگر انکار و شک کے ساتھ تسلیم کرتا ہے تو ان کا نام مصادرہ رکھا جاتا ہے۔ لیکن پہلی قسم کا نام اصول اس لئے کہ شاگرد ان کو دلیل کے طور پر دوسرے علم سے بیان کرتا ہے اور موضوعہ اس لئے کہ شاگرد ان کو اسی حال پر قائم رکھتا ہے جس حال پر کہ وہ استاد سے سنتا ہے۔ لیکن دوسری قسم کا نام مصادرہ اس لئے ہے کہ وہ استاد سے صادر ہوتے ہیں۔

اَلْمَسَائِلُ وَهِيَ قَضَايَا تُطْلَبُ فِي الْعِلْمِ وَمَوْضُوْعَاتُهَا إِمَّا مَوْضُوْعُ الْعِلْمِ بِعَيْنِهٖ أَوْ نَوْعٌ مِنْهُ أَوْ عَرَضٌ ذَاتِيٌّ لَهٗ أَوْ مُرَكَّبٌ وَمَحْمُوْلَاتُهَا أُمُوْرٌ خَارِجَةٌ عَنْهَا لَاحِقَةٌ لَهَا لِذَوَاتِهَا

ترجمہ:۔ تیسرے جزو مسائل ہیں اور مسائل وہ قضایا ہیں جو علم میں طلب کئے جاتے ہیں اور ان کے موضوعات آیا بعینہ موضوع علم ہیں یا اس کی نوع یا اس کے عرض ذاتی کی نوع یا ان سے مرکب ہیں اور ان کے محمولات وہ امور ہیں جو موضوعات سے خارج اور ان کو لذاتہا لاحق ہیں۔

قولہ موضوع العلم کقولہم فی الطبعی کل جسم فلہ شکل طبعی۔ قولہ او عرض ذاتی کقولہم کل متحرک فلہ میل۔ قولہ او مرکب من الموضوع مع العرض الذاتی کقول المہندس کل مقدار وسط فی النسبۃ فہو ضلع ما یحیط بہ الطرفان او من نوعہ مع العرض الذاتی کقولہ کل خط قام علی خط فان الزاویتین الحادثتین علی جنبیہ اما قائمتان او متساویان لہا۔ قولہ محمولاتہا ای محمولات المسائل۔ قولہ امور خارجۃ عنہا ای من الموضوعات۔ قولہ لاحقۃ لہا ای عارضۃ لتلک الموضوعات والمراد ہہنا محمولۃ علیہا فان العارض ہو الخارج المحمول فاذا جرد عن قید الخروج للتصریح بہا فیما قبل

يبقى الحملُ ولو اكتفى المصنّفُ باللحوق لكفىٰ ولو يوجد[٢] فى بعض النسخ قوله لذواتها وهو بحسب الظاهر لا ينطبق الّا على العرض الاوّل اى اللاحق للشىء اوّلاً وبالذات اى بدون واسطة فى العروض ولا يشتمل العارض بواسطة المساوى مع انّه من العرض الذاتى اتفاقاً ولذا اوّله[٣] بعضُ الشارحين وقال اى لا ستعداد مخصوص بذواتها سواء كان لحوقها ايّاها لذواتها او لامر يساويها فانّ اللاحق للشىء لما يتناول الاعراض الذاتية جميعاً على ما قال المصنّف فى شرح الرسالة الشمسية ثم انّ[٤] هذا القيد يدلّ على انّ المصنّف اختار مذهب الشيخ فى لزوم كون محمولات المسائل اعراضاً ذاتية لموضوعاتها واليه ينظر كلام شارح المطالع لكنّ الاستاذ المحقق اورد عليه انّه كثيراً ما يكون محمول المسئلة بالنسبة الى موضوعاتها من الاعراض العامّة الغريبة كقول الفقهاء كل مسكرٍ حرامٌ وقول النحاة كل فاعلٍ مرفوعٌ وقول الطبيعيين كلُّ فلكٍ متحركٌ على الاستدارة نعم يعتبر[٥] اى لا يكون اعمّ من موضوع العلم وصرّح بذالك المحقق الطوسى ايضاً فى نقد التنزيل واورد[٦] انّ فى لزوم هذا الاعتبار ايضاً نظراً لصحة ارجاع المحمولات العامّة الى العرض الذاتى بالقيود المخصّصة كما يرجع المحمولات الخاصّة اليه بالمفهوم المردّد فالاستاذ صرّح باعتبار الثانى فعدمُ اعتبار الاوّل تحكّمٌ وههنا زيادة كلام لا يسعه المقام۔

ترجمہ :۔ موضوع علم جیسے حکمت طبعی کے متعلق فلاسفہ کا قول ہے کہ کل جسم فلہ شکل طبعی موضوع علم کا عرض ذاتی جیسے فلاسفہ کا قول ہے کل متحرک فلہ میل۔ یا موضوع علم سے عرض ذاتی کے ساتھ مرکب ہو جیسے اہل ہندسہ کا قول ہے کل مقدار لہ وسط فی النسبۃ الخ یعنی ہر مقدار کہ نسبت میں جس کو وسط حاصل ہو وہ ایسا ضلع ہے جس کو دو طرف محیط ہوتے ہیں۔ یا موضوع علم کی نوع سے عرض ذاتی کے ساتھ مرکب ہو جیسے اہل ہندسہ کا قول ہے کل خط قام علی خط الخ ہر خط جو دوسرے خط پر قائم ہو پس اس کے بغل میں دو زاویے پیدا ہوں گے جو دونوں آیا دو قائمہ ہوں گے یا دو قائمہ کے مساوی۔ یعنی مسائل کے محمولات یعنی وہ امور جو مسائل کے موضوعات سے خارج ہیں۔ یعنی ان موضوعات کو عارض ہیں اور یہاں پر لاحقۃ لہا سے مراد محمولۃ علیہا ہے اس لئے کہ عارض وہ محمول ہوتا ہے پس جب اس کو خروج کی قید سے مجرد کر دیا جائے تو حمل باقی رہے گا کیونکہ ماقبل میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اور اگر مصنف لحوق پر اکتفا فرماتے تو کافی ہوتا اور بعض نسخوں میں مصنف کا قول لذواتہا پایا جاتا ہے اور وہ ظاہر کے اعتبار سے صرف عرض اولی پر منطبق ہوتا ہے یعنی اس پر جو شیء کو اوّلاً وبالذات یعنی واسطہ فی العروض کے بغیر

لاحق ہے اور اسکو شامل نہیں جو مساوی کیواسطے سے عارض ہے باوجودیکہ وہ بالاتفاق عرض ذاتی ہے اسی وجہ سے بعض شارحین نے اسکی تاویل کی ہے اور کہا ہے یعنی ان کی ذوات کی استعداد مخصوص کی وجہ سے موضوعات کو ان کا لحوق خواہ لذواتہا ہو یا ایسے امر کے واسطے سے جو اس کے مساوی ہے اس لئے کہ وہ امر جو شئی کو ان کی استعداد ذاتی کی وجہ سے لاحق ہو، تمام اعراض ذاتیہ کو شامل ہوتا ہے اس طور پر جو مصنف نے رسالۂ شمسیہ کی شرح سعدیہ میں فرمایا ہے پھر یہ قید اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مصنف نے شیخ کے مذہب کو اس امر کے لازم ہونے میں اختیار فرمایا ہے کہ مسائل کے محمولات ان کے موضوعات کے اعراض ذاتیہ ہیں اور اسی طرف شارح مطالع کا کلام بھی نظر کیا جاتا ہے لیکن استاذ محقق دوانی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اکثر مسئلہ کا محمول بہ نسبت اس کے موضوع کے اعراض عامہ غریبہ میں سے ہوتا ہے جیسے فقہاء کا قول ہے کل مسکر حرام اور نحویوں کا قول ہے کل فاعل مرفوع اور حکمت طبعیہ والوں کا قول ہے کل فلک متحرک علی الاستدارۃ ہاں یہ اعتبار کیا جاتا ہے کہ مسئلہ کا محمول موضوع علم سے عام نہ ہو اور محقق طوسی نے بھی نقد التنزیل میں اس کو صراحۃً بیان کیا ہے۔ اور اس میں میرا خیال یہ ہے کہ اس اعتبار کے لزوم میں بھی نظر ہے کیونکہ محمولات عامہ کو قیود مخصصہ سے عرض ذاتی کی طرف رجوع کرنا صحیح ہے جیسا کہ محمولات خاصہ کو عرض ذاتی کی طرف مفہوم مردد سے رجوع کیا جاتا ہے۔ پس استاذ محترم نے اعتبار ثانی کو صراحۃً بیان کیا تو اعتبار اول کو بیان نہ کرنا تحکم ہے اور یہاں پر کلام زیادہ ہے جس کی وسعت مقام نہیں رکھتا۔

تشریح:۔ بیانہ موضوع العلم الخ ـــــ مسائل کا موضوع کبھی بعینہ علم کا موضوع ہوتا ہے اور کبھی اس کا جزء یا اس کی نوع یا اس کا عرض ذاتی یا اس کے عرض ذاتی کی نوع علم کا موضوع ہوتی ہے جیسے حکمت طبعی کا مسئلہ ہے کل جسم طبعی فلہ شکل طبعی اس میں جسم طبعی بعینہ مسئلہ کا موضوع ہے اور کل صورۃ تقبل الکون والفساد میں جسم طبعی کا جزء (صورت) مسئلہ کا موضوع واقع ہے اور کل حیوان فلہ قوۃ لامسۃ میں حیوان (جو کہ جسم طبعی کا نوع ہے) مسئلہ کا موضوع واقع ہے اور کل متحرک فلہ میل یا کل حرکۃ منطبقۃ علی الزمان میں حرکت (جو جسم طبعی کا عرض ذاتی ہے) مسئلہ کا موضوع واقع ہے اور کل حرکتین مستقیمتین لابد من السکون بینہما میں حرکت مستقیمہ (جو جسم طبعی کے عرض ذاتی کی نوع ہے) مسئلہ کا موضوع واقع ہے۔ یہ صورتیں جو مذکور ہوئیں اس مسئلہ کی ہیں جس کا موضوع مفرد ہے لیکن وہ مسئلہ جس کا موضوع مرکب ہے اس کا بیان آگے آئے گا۔

قولہ من الموضوع مع العرض الذاتی الخ ـــــ یعنی مسئلہ کا موضوع جبکہ

مرکب ہو تو اس کی چھ صورتیں ہیں (۱) آیا مسئلہ کا موضوع علم کے موضوع اور اس کے عرض ذاتی سے مرکب ہے جیسے اہل ہندسہ کا قول ہے کل مقدار لہ وسط فی النسبۃ فہو ضلع ما یحیط بہ الطرفان۔ اس میں مقدار علم ہندسہ کا موضوع ہے اور وسط ہونا اس کا عرض ذاتی ہے دونوں کا مجموعہ مسئلہ میں موضوع واقع ہے۔ ترجمہ یہ ہے ہر مقدار کہ نسبت میں جس کو وسط حاصل ہو وہ ایسا ضلع ہے جس کو دو طرف محیط ہوتے ہیں مطلب یہ کہ ایک مقدار اگر دو مقدار کے درمیان وسط کی نسبت رکھتا ہو تو دونوں مقداروں میں سے ایک کی نسبت دوسری کی طرف ایسی ہوگی جیسی کہ ان میں سے ایک کی نسبت وسط کی طرف ہے مثلاً آٹھ اور دو کے درمیان چار مقدار وسط ہے کیونکہ چار آٹھ کا نصف ہے جس طرح دو، چار کا نصف ہے اور آٹھ کی نسبت دو کی طرف جیسی ہے بعینہ ویسی نسبت ان دونوں میں سے ایک کی نسبت چار کی طرف ہے کیونکہ جس طرح چار کو چار میں ضرب دینے سے سولہ ہوتا ہے اسی طرح آٹھ کو دو میں ضرب دینے سے سولہ ہوتا ہے۔ (۲) یا مسئلہ کا موضوع علم کی نوع اور اس کے عرض ذاتی سے مرکب ہے جیسے علم اقلیدس میں ہے کل خط قام علی خط الخ یعنی ہر خط جو دوسرے خط پر قائم ہو پس اس کے بغل میں دو زاویے پیدا ہوں گے وہ دونوں آیا دو قائمہ ہوں گے یا دو قائمہ کے مساوی۔ اس میں خط علم اقلیدس کے موضوع (مقدار) کی نوع ہے اور ایک خط کا دوسرے خط پر قائم ہونا اس کا عرض ذاتی ہے اور دونوں کا مجموعہ مسئلہ کا موضوع واقع ہے۔ حاصل یہ کہ ایک خط مستقیم کو اگر دوسرے خط مستقیم پر رکھا جائے تو دو زاویے پیدا ہوں گے۔ اگر دونوں زاویے ایک دوسرے کے برابر ہیں تو دونوں قائمہ ہوں گے ہر ایک ۹۰، ۹۰ درجہ کا ہوگا جس کا مجموعہ ۱۸۰ درجہ ہوگا۔ اور اگر دونوں برابر نہیں تو چھوٹا زاویہ حادہ ہوگا اور بڑا منفرجہ، جو کہ دونوں دو زاویے قائمہ کے برابر ہوں گے۔ مثلاً ایک زاویہ ۶۰ درجہ کا ہو اور دوسرا ۱۲۰ درجہ کا تو پہلا زاویہ حادہ کہلائے گا اور دوسرا منفرجہ اور دونوں کا مجموعہ ۱۸۰ درجہ ہوگا جو دو زاویہ قائمہ ہوتا ہے جیسا کہ ذیل کے نقشہ میں ہے۔

زاویہ قائمہ | زاویہ قائمہ
۹۰ | ۹۰

حادہ ۶۰ — منفرجہ ۱۲۰

(۳) یا مسئلہ کا موضوع علم کے موضوع اور اس کی نوع سے مرکب ہے جیسے علم منطق میں ہے کل معرف یحصل بہ التمیز بالکنہ فہو الحد التام والتمیز فی الجملۃ فہو الحد الناقص یعنی ہر وہ معرف کہ جس سے کنہ و حقیقت میں تمیز حاصل ہو وہ حد تام ہے اور فی الجملہ تمیز حاصل ہو تو حد ناقص ہے اس میں معرف منطق کا موضوع ہے اور یحصل بہ التمیز بالکنہ اس کی نوع ہے جو کہ دو لفظوں کا

مجموعہ مسئلہ کا موضوع واقع ہے۔ (۴) یا مسئلہ کا موضوع علم کے موضوع اور اس کے عرض ذاتی کی نوع سے مرکب ہے جیسے علم نحو میں ہے کل کلمۃ مرفوع بالفعل فہو المبتدا، میں کلمہ علم نحو کا موضوع ہے اور مرفوع بالفعل ہونا اس کے عرض ذاتی کی نوع ہے جو کہ دونوں کا مجموعہ مسئلہ کا موضوع واقع ہے۔ (۵) مسئلہ کا موضوع علم کے موضوع کی نوع اور عرض ذاتی کی نوع سے مرکب ہے جیسے علم نحو میں ہے کل اسم مجرور بالجر فہو یحتاج الی متعلق غالباً۔ اس میں اسم علم نحو کے موضوع کی نوع اور مجرور بالجر اس کے عرض ذاتی کی نوع ہے جو دونوں کا مجموعہ مسئلہ کا موضوع واقع ہے۔ (۶) یا مسئلہ کا موضوع عرض ذاتی اور عرض ذاتی کی نوع سے مرکب ہے جیسے علم نحو میں ہے الاعراب اذا کان رفعاً فہو علم الفاعلیۃ او نصباً فہو علم المفعولیۃ او جراً فہو علم الاضافۃ۔ اس میں اعراب علم نحو کے موضوع (کلمہ) کا عرض ذاتی اور رفع، نصب، جر اس کی انواع ہیں جو کہ دونوں کا مجموعہ مسئلہ کا موضوع واقع ہے اور یہاں مذکورہ بالا چھ صورتوں میں سے صرف پہلی دو صورتوں کو بطور تمثیل بیان کیا گیا اور باقی چار کو طوالت کے خوف سے چھوڑ دیا گیا۔

قولہ[۳] المراد ہہنا الخ ——— یہ جواب ہے اس سوال مقدر کا کہ لاحق عارض کو کہا جاتا ہے اور عارض وہ خارج ہے جو شئی پر محمول ہو جیسے کاتب بالانسان سے خارج اور اس پر محمول و لاحق ہے لہذا جب لاحق خارج کو بھی شامل ہے تو لاحق کے ساتھ خارج کو بھی بیان کرنا فضول ہے۔ جواب۔ لاحق کے معنی میں جو جزء ہیں ایک محمول دوسرے خارج، اسی کے دوسرے جزء کی پہلے تجرید یعنی اس کو خالی کیا گیا پھر اس کو دوبارہ بیان کیا گیا اور یہ اصطلاح میں جائز ہے مثلاً کہا جاتا ہے رمیت بسہم یعنی میں نے تیر پھینکا اس میں رمیت کا معنی تیر پھینکا سے لفظ کے معنی تیر کو پہلے خالی کیا گیا پھر اس کو دوبارہ بیان کیا گیا۔ اسی طرح کافیہ کے اندر کلمہ کی تعریف وضع لمعنی میں معنی خود وضع کی تعریف میں داخل ہے اس لئے کہ وضع کی تعریف متیٰ اطلق فہم منہ الشئی الثانی میں شئی ثانی وضع کا معنی ہے لیکن اس سے پہلے معنی کی تجرید کی گئی پھر اس کو دوبارہ بیان کیا گیا۔ خیال رہے کہ لاحق کا معنی چونکہ محمول ہے اور محمول کا صلہ لفظ علی آتا ہے اس لئے لاحقۃ لہا کا معنی محمولۃ علیہا ہے۔

قولہ[۴] یوجد فی بعض الخ ——— یعنی تہذیب کے بعض نسخوں میں لاحقۃ کے ساتھ لذواتہا مذکور ہے جس سے بظاہر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ مسائل کے محمولات صرف وہ عوارض ذاتیہ ہوں[۱] جو شئی کو جزء یا خارج مساوی کے واسطہ سے عارض ہوتے ہیں کیونکہ اس تقدیر پر اس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ مسائل کے محمولات وہ امور ہیں جو موضوعات پر لذواتہا یعنی اولاً و بالذات محمول ہوں اور اولاً و بالذات صرف وہ عوارض ذاتیہ محمول ہوتے ہیں جو شئی کو بلا واسطہ عارض

[۱] جو شئی کو بلا واسطہ عارض ہوتے ہیں حالانکہ مسائل کے محمولات وہ عوارض ذاتیہ بھی ہوتے

ہوتے ہیں۔ واضح ہو کہ عوارض ذاتیہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو شئی کو بلا واسطہ عارض ہوتے ہیں ان کو عوارض اولیہ کہا جاتا ہے۔ اور دوسرے وہ جو شئی کو جزء یا خارج مساوی کے واسطے سے عارض ہوتے ہیں ان کو عوارض غیر اولیہ کہا جاتا ہے۔ بظاہر کی قید سے یہ اشارہ ہے کہ اگر غور و تامل کیا جائے تو لذواتہا کی قید اس عوارض ذاتیہ کو بھی شامل ہوگی جو جزء یا خارج مساوی کے واسطہ سے شئی کو عارض ہوتے ہیں جیسا کہ بعض شارحین نے آگے اس کی تفسیر بیان کی ہے۔

قولہ ولذا اولہ الخ ـــــ یعنی تہذیب کے بعض شارحین نے لذواتہا کی قید درست کرنے کیلئے یہ تاویل بیان کی ہے کہ اس میں ذوات سے پہلے استعداد مخصوص مقدر ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے لاستعداد مخصوص بذواتہا یعنی مسائل کے محمولات وہ امور ہیں جو موضوعات پر ان کی ذات کی مخصوص استعداد و قابلیت کی وجہ سے محمول ہوتے ہیں اور یہ عام ہے کہ بلا واسطہ محمول ہوں یا جزء یا خارج مساوی کے واسطہ سے، کیونکہ جو شئی پر لما ہو ہو یعنی اس کی استعداد ذاتی کی وجہ سے محمول ہو وہ شئی کے تمام عوارض ذاتیہ کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ خود مصنف نے رسالہ شمسیہ کی شرح سعدیہ میں بیان فرمایا ہے۔

قولہ ثم ان ہذا القید الخ ـــــ یعنی لذواتہا کی قید کو اگر مصنف نے بیان فرمایا ہے تو اس سے یہ اشارہ ہوگا کہ مصنف نے شیخ کے مسلک کو اس امر میں اختیار فرمایا ہے کہ مسائل کے محمولات ان کے موضوعات کے عوارض ذاتیہ ہوتے ہیں خواہ اولیہ ہوں یا غیر اولیہ۔ اسی طرف شارح مطالع کا کلام بھی ناظر ہے اور ملا جلال الدین محقق دوانی (استاذ شارح علامہ یزدی) نے شیخ کے کلام کو رد کیا ہے کہ مسائل کے محمولات ان کے عوارض ذاتیہ ہی نہیں بلکہ عوارض عامہ غریبہ بھی ہوتے ہیں یعنی جو موضوعات کو خارج عام کے واسطے سے عارض ہوتے ہیں جیسے فقہاء کا قول ہے کل مسکر حرام یعنی ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔ اس میں حرام محمول ہے جو مسکر کو منہی عنہ کے واسطہ سے عارض ہے اور منہی عنہ مسکر سے خارج اور عام ہے جو مسکر کے علاوہ مثلاً خون، شراب، پیشاب وغیرہ کو شامل ہے اور جیسے نحویوں کا قول ہے کل فاعل مرفوع یعنی ہر فاعل مرفوع ہے۔ اس میں مرفوع محمول ہے جو فاعل کو اسم کے واسطہ سے عارض ہے اور اسم، فاعل سے خارج اور عام ہے جو فاعل اور اس کے علاوہ مثلاً مبتداء و خبر وغیرہ کو شامل ہے۔ اور جیسے حکمت طبعیہ والے کا قول ہے کل فلک متحرک علی الاستدارۃ یعنی ہر آسمان دائرہ کے طور پر حرکت کرتا ہے، اس میں متحرک محمول ہے جو فلک کو جسم کے واسطہ سے عارض ہے اور جسم فلک سے عام ہے جو فلک اور اس کے علاوہ مثلاً جمادات و نباتات و حیوانات کو بھی شامل ہے۔

قولہ ثم یعتبر ـــــ محقق دوانی نے جب یہ کہا کہ مسئلہ کا محمول مسئلہ سے عام ہوتا ہے تو سوال پیدا ہوا کہ کیا علم کا موضوع بھی علم سے عام ہوتا ہے؟ تو انھوں نے اس کا جواب دیا کہ علم کا محمول اس کے موضوع سے عام نہیں ہوتا جیسا کہ صاحب تجرید علامہ نصیر الدین محقق طوسی نے نقد التنزیل میں اس کی تصریح کی ہے۔

قولہ اقول فی لزوم الخ ـــــ شارح نے اس عبارت سے اپنے استاذ محقق دوانی کے اس جواب پر سوال وارد کیا ہے جو انھوں نے ثم سے دیا تھا۔ سوال کا حاصل یہ ہے کہ مسئلہ کا محمول جب موضوع سے عام ہو سکتا ہے تو علم کا محمول بھی موضوع سے عام کیوں نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ جب مسئلہ کے محمولات عامہ کو قیود مخصصہ سے عوارض ذاتیہ بنایا جا سکتا ہے (جیسا کہ محمولات خاصہ کو مفہوم مردد سے عوارض ذاتیہ بنایا جاتا ہے)[ف] مثلاً ضاحک حیوان سے خاص ہے اس کو مفہوم مردد یعنی ضاحک او غیر ضاحک بنا کر حیوان کا عرض ذاتی بنایا جاتا ہے۔ اور ماشی اور مستقیم القامۃ انسان سے عام ہیں دونوں کو ایک ساتھ ترتیب دینے سے مجموع من حیث المجموع انسان کا عرض ذاتی ہوتا ہے لہٰذا مسئلہ میں اول دونوں کو عوارض ذاتیہ سے شمار کرنا اور علم میں صرف ثالث یعنی محمولات خاصہ کو شمار کرنا اور محمولات عامہ کو شمار نہ کرنا تحکم یعنی دعویٰ بلا دلیل ہے۔

[ف] یعنی علم کے محمولات عامہ کو بھی قیود مخصصہ سے عوارض ذاتیہ بنایا جا سکتا ہے (جیسا کہ محمولات خاصہ کو مفہوم مردد سے عوارض ذاتیہ بنایا جاتا ہے)

وَقَدْ يُقَالُ الْمَبَادِي لِمَا يُبْدَءُ بِهِ قَبْلَ الْمَقْصُودِ وَالْمُقَدِّمَاتُ لِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشُّرُوعُ بِوَجْهِ الْبَصِيرَةِ وَفَرْطِ الرَّغْبَةِ كَتَعْرِيفِ الْعِلْمِ وَبَيَانِ غَايَتِهِ وَمَوْضُوعِهِ وَكَانَ الْقُدَمَاءُ يَذْكُرُونَ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ مَا يُسَمُّونَهُ الرُّؤُسَ الثَّمَانِيَةَ اَلْاَوَّلُ الْغَرَضُ لِئَلَّا يَكُونَ طَلَبُهُ عَبَثًا الثَّانِي الْمَنْفَعَةُ اَيْ مَا يَتَشَوَّقُ الْكُلُّ طَبْعًا لِيَنْبَسِطَ فِي الطَّلَبِ وَيَحْتَمِلَ الْمَشَقَّةَ الثَّالِثُ التَّسْمِيَةُ وَهِيَ عُنْوَانُ الْعِلْمِ لِيَكُوْنَ عِنْدَهُ اِجْمَالُ مَا يُفَصِّلُهُ

ترجمہ:- اور مبادی کبھی اس کو بھی کہا جاتا ہے جس کے ذریعے مقصود سے پہلے ابتداء کی جائے اور مقدمات کبھی اس کو بھی کہا جاتا ہے جس پر شروع علی وجہ بصیرت اور فرط رغبت موقوف ہو جیسے علم کی تعریف اور اس کی غایت و موضوع کا بیان اور حکماء متقدمین کتاب کے شروع

میں ان امور کو بیان کرتے ہیں جن کا نام وہ لوگ رؤس ثمانیہ رکھتے ہیں پہلا راس غرض ہے تاکہ علم کی طلب عبث نہ ہو دوسرا راس منفعت ہے یعنی وہ ہے جس کی طرف ہر ایک طبعی طور پر مائل ہوتا ہے تاکہ شئی کے حاصل کرنے میں خوشی حاصل ہو اور وہ مشقت جو حاصل کرنے میں ہوتی ہے برداشت کرے۔ تیسرا راس تسمیہ ہے اور وہ علم کا نام ہے تاکہ اس کے پڑھنے والے کے پاس اس کا اجمال رہے جس کی تفصیل کی جانے والی ہے۔

قولہ وقد یقال المبادی الخ۔ اشارۃ الی اصطلاح آخر فی المبادی سوی ما تقدم وضعہ ابن حاجب فی مختصر الاصول حیث اطلق المبادی علی ما یبدأ بہ قبل الشروع فی مقاصد العلم سواء کان داخلا فی العلم فیکون من المبادی المصطلحۃ السابقۃ کتصورا لموضوع والاعراض الذاتیۃ والتصدیقات التی یتألف منہا قیاسات العلم او خارجا یتوقف علیہ الشروع ولو علی وجہ البصیرۃ و یسمی مقدمات کمعرفۃ الحد والغایۃ والموضوع والفرق بین المقدمات والمبادی بہذا المعنی مما لا ینبغی ان یشتبہ فان المقدمات خارجیۃ عن العلم لا محالۃ بخلاف المبادی فتبصر۔ قولہ یذکرون۔ ای فی صدر کتبہم علی انہا من المقدمات او من المبادی بالمعنی الاعم۔ قولہ الغرض اعلم ان ما یترتب علی الفعل ان کان باعثا للفاعل علی صدور ذالک الفعل منہ یسمی غرضا و علۃ غائیۃ والا یسمی فائدۃ و منفعۃ وغایۃ وقالوا افعال اللّٰہ تعالی لا یعلل بالاغراض وان اشتملت علی غایات و منافع لا تحصی فکان مقصود المصنف ان القدماء کانوا یذکرون فی صدر کتبہم ما کان سببا حاملا علی تدوین المدون الاول لہذا العلم ثم یعقبونہ بما یشتمل علیہ من منفعۃ و مصلحۃ یمیل الیہا عموم الطبائع ان کانت لہذا العلم منفعۃ و مصلحۃ سوی الغرض الباعث للواضع الاول وقد عرفت فی صدر الکتاب ان الغرض من علم المنطق ہی العصمۃ فتذکر۔ قولہ والثالث التسمیۃ۔ التسمیۃ العلامۃ وکان المقصود ہہنا الاشارۃ الی وجہ تسمیۃ العلم کما یقال انما سمی المنطق منطقا لان المنطق یطلق علی النطق الظاہری وہو التکلم والباطنی وہو ادراک الکلیات وہذا العلم یقوی الاول ویسلک بالثانی مسلک السداد فاشتق لہ اسم من المنطق فالمنطق اما مصدر میمی بمعنی النطق اطلق علی العلم المذکور مبالغۃ فی مدخلیتہ فی تکمیل النطق حتی کانہ ہو واما اسم مکان کان ہذا العلم محل النطق ومظہرہ وفی ذکر وجہ التسمیۃ اشارۃ اجمالیۃ الی ما یفصلہ العلم من المقاصد۔

ترجمہ:۔ مصنف نے مبادی میں مذکورہ بالا اصطلاح کے علاوہ دوسری اصطلاح کی طرف اشارہ فرمایا ہے جس کو علامہ ابن حاجب نے مختصر الاصول میں بیان فرمایا ہے کیونکہ انھوں نے مبادی کا اطلاق اس امر پر کیا ہے جس سے مقاصد علم میں شروع کرنے سے پہلے ابتداء کی جائے اور وہ عام ہے (اگر) علم میں داخل ہے تو مبادی مصطلحہ سابقہ میں سے ہے جیسے موضوع اور اعراض ذاتیہ کا تصور اور جیسے تصدیقات کہ جن سے علم کے قیاسات مرکب ہوتے ہیں یا (اگر) علم سے خارج ہے جس پر شروع فی العلم موقوف ہے اگرچہ علیٰ وجہ البصیرت ہو تو اس کا نام مقدمات رکھا جاتا ہے جیسے حد و غایت و موضوع کی معرفت اور مقدمات اور مبادی کے اس معنیٰ مذکور کے درمیان فرق اس میں سے ہے کہ جس پر اشتباہ کرنا مناسب نہیں اس لئے کہ مقدمات علم سے بہرحال خارج ہیں برخلاف مبادی کہ وہ عام ہیں داخل بھی ہیں اور خارج بھی۔ تو آپ بغور دیکھئے۔ یعنی حکماء متقدمین اپنی کتابوں کے شروع میں دس طریقہ سے بیان کرتے ہیں کہ رؤس ثمانیہ مقدمات میں سے ہیں یا مبادی بالمعنی الاعم میں سے۔ معلوم کیجئے کہ جو امر فعل پر مرتب ہوتا ہے اگر وہ اس فعل کے صدور پر فاعل کا باعث ہے تو اس کا نام غرض و علت غائیہ رکھا جاتا ہے ورنہ اس کا نام فائدہ و منفعت و غایت رکھا جاتا ہے۔ اشاعرہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلول بالاغراض نہیں ہوتے اگرچہ ان کے افعال محمودہ غایتوں و منفعتوں پر مشتمل ہیں، تو گویا مصنف کا مقصود یہ ہے کہ حکماء متقدمین اپنی کتابوں کے شروع میں اس امر کو بیان کرتے ہیں جو اس علم کے مدون اوّل کی تدوین کا سبب اور اس پر ورغلانے والا ہو پھر اس کے بعد اس امر کو بیان کرتے ہیں کہ جس پر منفعت و مصلحت مشتمل ہو جس کی طرف عام طبیعتوں کا میلان ہو اگر اس علم کیلئے اس غرض کے علاوہ کوئی منفعت و مصلحت ہو جو واضع اول کا باعث ہے اور کتاب کے شروع میں پہچان چکے ہیں کہ علم منطق کی غرض خطا سے محفوظ رہنا ہے تو آپ یاد کیجئے۔ تسمیہ علامت کو کہتے ہیں گویا مصنف کا مقصود یہاں پر علم کی وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ کرنا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ منطق کا نام منطق اس لئے رکھا جاتا ہے کہ منطق کا اطلاق نطق ظاہری پر ہوتا ہے اور نطق ظاہری تکلم ہے اور اس کا اطلاق نطق باطنی پر (بھی) ہوتا ہے اور نطق باطنی کلیات کا ادراک ہے اور یہ علم چونکہ نطق ظاہری کو قوی کرتا ہے اور نطق باطنی کو درستگی کی راہ میں پہنچاتا ہے اس لئے منطق سے اس کیلئے ایک اسم مشتق کر لیا گیا۔ پس منطق آیا مصدر میمی ہے جو نطق کے معنی میں ہے۔ علم مذکور پر لفظ منطق کا اطلاق تکمیل نطق میں اس کے مؤثر ہونے میں مبالغہ کے طور پر کیا گیا ہے کہ گویا وہ علم، نطق ہے اور یا منطق اسم مکان ہے گویا یہ علم نطق کا محل اور اس کا مظہر ہے اور وجہ تسمیہ کے بیان

کرنے میں ان مقاصد کی طرف اشارۂ اجمالیہ ہے جن کو علم تفصیل کرتا ہے۔

تشریح قولہ اشارة الی اصطلاح الخ ــــــ یعنی لفظ قد یقال سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مقدمات کی طرح مبادی میں بھی دو اصطلاح ہیں ایک جمہور مناطقہ کی جس کو پہلے بیان کیا گیا اور دوسری بعض مناطقہ کی جس کو یہاں بیان کیا گیا کہ مبادی وہ امور ہیں جن سے مقاصد علم کے شروع کرنے سے پہلے ابتداء کی جائے۔ علامہ ابن حاجب نے مختصر الاصول میں لکھا ہے کہ جن سے ابتداء کی جائے وہ عام ہیں آیا علم میں داخل ہیں یا خارج۔ اگر داخل ہیں تو وہ مبادی مصطلحہ سابقہ ہیں کہ اگر علم کے موضوع اور اس کے اجزاء اور عوارض ذاتیہ کی تعریفات ہیں تو مبادی تصوریہ ہیں۔ اور اگر قضایا ہیں (جن سے قیاس مرکب ہوتا ہے) تو مبادی تصدیقیہ۔ اور اگر علم سے خارج ہیں تو مقدمات ہیں کیونکہ وہ علم سے خارج اور ان پر حصول بصیرت اور زیادت رغبت کی وجہ سے علم کا شروع کرنا موقوف ہوتا ہے یعنی ان پر علم کا شروع کرنا اس لئے موقوف ہوتا ہے کہ اگر ان کو جان لیا جائے تو علم کے شروع کرنے والے کو کافی بصیرت اور اس کے حاصل کرنے کی پوری رغبت پیدا ہو جاتی ہے۔ لہٰذا دونوں اصطلاح میں فرق یہ ہوا کہ پہلی اصطلاح کی تقدیر پر مبادی خاص ہیں اور دوسری اصطلاح کی تقدیر پر عام۔ اس لئے کہ یہ مبادی تصوریہ و تصدیقیہ اور مقدمات سب کو شامل ہے اور پہلی اصطلاح صرف مبادی تصوریہ و تصدیقیہ کو شامل ہے مقدمات کو نہیں۔

قولہ سواء کان داخلا الخ ــــــ مبادی کی اس تعمیم (کہ علم میں داخل ہیں یا خارج) کی نسبت علامہ ابن حاجب کی طرف کی گئی ہے حالانکہ انھوں نے مختصر الاصول میں جو فرمایا ہے وہ یہ ہے "ینحصر فی المبادی والادلة والتسمیة والاجتهاد والترجیح فالمبادی حدہٗ وفائدتہٗ واستمدادہٗ" ظاہر ہے اس سے تعمیم متصور نہیں۔ کیونکہ اس میں مبادی حد و فائدہ و استمداد کو کہا گیا ہے جو علم سے خارج ہوتے ہیں۔ ہاں البتہ یہ شارح عضدی کے اس کلام سے مستفاد ہے جو انھوں نے یہ کہا ہے کہ "مبادی العلم ثلثة امور ما فسرہ المصنف حیث قال ای ما یبداء بہ قبل الشروع فی مقاصد العلم سواء کانت خارجیة عنہ و تسمی مقدمات کمعرفة الحدود والغایة وبیان الموضوع والاستمداد او داخلة و تسمی مبادی کتصور الموضوع والاعراض الذاتیة والتصدیقات التی منها تتالف قیاسات العلم الا لوارید مبادی المصطلح علیہا لم یصح جعل الحد والفائدة والاستمداد اجمالا منہا" لہٰذا اس تعمیم کی نسبت علامہ ابن حاجب کے بجائے شارح عضدی کی طرف کرنی چاہئے۔

قولہ اعلم ان ما یترتب الخ ــــــ اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے

جو تقسیم سے پیدا ہوتا ہے کہ منفعت کو غرض کا قسیم قرار دیا گیا ہے حالانکہ قسیم ایک دوسرے کا مغائر ہوتا ہے اور یہاں منفعت غرض کا مغائر نہیں، اس لئے کہ غرض وہ ہے جس سے طلب عبث متصور نہ ہو، اور منفعت وہ ہے جس کی طرف ہر شخص طبعی طور پر مائل ہو، اور دونوں میں بظاہر کوئی فرق نہیں کیونکہ جس سے طلب عبث متصور نہ ہو ممکن ہے وہ شی ایسی ہو جس کی طرف ہر شخص مائل ہو۔ حاصل ازالہ کا یہ ہے کہ غرض و منفعت کے درمیان اگرچہ حقیقۃً کوئی فرق نہیں لیکن اعتباراً فرق ہے۔ اس لئے کہ اثر مرتب اگر فاعل کے فعل کا باعث ہے تو اس کو فاعل کی غرض اور فعل کی علت غائیہ کہا جاتا ہے جیسے ضربتہ، تادیباً میں تادیب ضارب کی غرض اور ضرب کی علت غائیہ ہے۔ اور اگر اثر مرتب فاعل کے فعل کا باعث نہیں تو اس کو فائدہ اور غایت کہا جاتا ہے لیکن فائدہ اس لئے کہ وہ فعل کا ثمرہ و نتیجہ ہوتا ہے اور غایت اس لئے کہ وہ اس اثر کے مرتب ہونے پر فعل کی غایت یعنی نہایت ہوتی ہے اسی (فرق اعتباری) کی وجہ سے اشاعرہ نے کہا ہے افعال اللہ تعالی لاتعلل بالاغراض یعنی اللہ تعالی کے افعال معلول بالاغراض نہیں اگرچہ بے شمار غایتوں اور منفعتوں پر مشتمل ہیں۔

قولہ ثم کان مقصود المصنف الخ ـــــ غرض و منفعت کے باہمی فرق کے بعد اب مصنف کے قول کان القدما یذکرون الخ کی وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ حکماء متقدمین اپنی کتابوں کے شروع میں سب سے پہلے اس چیز کو بیان کرتے ہیں جو مدون اول کیلئے کسی خاص علم کی تدوین کا باعث ہوتی ہے پھر اس کے بعد اس چیز کو بیان کرتے ہیں جو منفعت و مصالحت پر مشتمل ہوتی ہے تاکہ اس کی طرف عام طبیعتیں مائل ہوجائیں اور اس کے حاصل کرنے میں لغو متصور نہ ہو لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ اس علم کیلئے کوئی منفعت و مصلحت ہو ورنہ نہیں تو صرف غرض بیان کی جاتی ہے جو باعث تدوین ہوتی ہے۔ سوال: مدون اولی کی تدوین کا جو باعث ہو صرف اسی کو بیان کیا جاتا ہے لیکن جو مدون ثانی و ثالث کی تدوین کا باعث ہو اس کو کیوں نہیں بیان کیا جاتا؟ جواب: اس لئے کہ جو مدون اول کی تدوین کا باعث ہوتا ہے بعینہ وہی مدون ثانی و ثالث کی تدوین کا بھی باعث ہوتا ہے مثلاً علم منطق کے مدون اول کی تدوین کا باعث ذہن کو خطاء فکری سے محفوظ رکھنا ہے لہذا وہی خطاء فکری سے بچانا اس علم کے ہر مدون کی تدوین کا باعث ہے۔

قولہ التسمیۃ العلامۃ الخ ـــــ یعنی تسمیہ کے معنی لغت میں علامت بمعنی پہچان کے ہیں اور اصطلاح میں علم کے عنوان کو تسمیہ کہا جاتا ہے دونوں میں مناسبت ظاہر ہے کیونکہ علم کا عنوان اس کی علامت ہوتا ہے جس سے تمام علم کی اجمالی معلومات و پہچان ہوجاتی

ہے جس طرح حکایت و واقعہ کی سرخی سے ہی پورے واقعہ و حکایت کی اجمالی معلومات ہو جاتی ہے۔ اور تسمیہ سے یہاں غالباً علم کی وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ حکماء متقدمین اپنی کتابوں کے شروع میں (کہ جس علم میں وہ کتاب لکھی جاتی ہے اس کی) وجہ تسمیہ کو اس لئے بیان کرتے ہیں کہ اس سے ان مقاصد کی اجمالی معلومات ہو جائے جو بعد کو بیان کئے جانے والے ہیں مثلاً علم منطق کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ منطق کا اطلاق کبھی ظاہری یعنی تکلم (بولنے کی قوت) پر ہوتا ہے اور کبھی نطق باطنی یعنی ادراک کلیات پر ہوتا ہے۔ اور یہ علم چونکہ تکلم میں قوت پیدا کرتا ہے یعنی اس کے ذریعے بولنے میں ایسی قوت پیدا ہو جاتی ہے کہ اگرچہ غلط ہی کیوں نہ ہو اس کو صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے اور نیز یہ علم ادراک کلیات میں درستگی کی راہ پر چلاتا ہے یعنی اس کے ذریعہ کلیات کے ادراک میں ایسی قوت پیدا ہو جاتی ہے کہ اگر اس کا لحاظ کیا جائے تو انسان کبھی خطاء و لغزش کا شکار نہیں ہو گا اس لئے اس علم کے واسطے نطق سے ایک نام مشتق کر لیا گیا تاکہ پڑھنے والے کو اس کے نام ہی سے مباحث کا اجمالاً علم ہو جائے۔ اور اس علم کا دوسرا نام میزان بھی ہے اس کی وجہ تسمیہ بھی ظاہر ہے کیونکہ میزان بمعنی ترازو ہے اور یہ فن میں عقل کیلئے ترازو ہے کہ جس سے قول کر یہ معلوم کیا جاتا ہے کہ کون سا معنی صحیح ہے اور کون سا غلط؟

قولہ فالمنطق اما مصدر الخ ـــــــ یعنی لفظ منطق مصدر میمی بمعنی نطق اور اسم مکان بمعنی محل نطق دونوں ہو سکتا ہے۔ لیکن مصدر میمی اس لئے کہ اس علم کو چونکہ نطق کی تکمیل میں بہت زیادہ دخل ہے اس لئے اس کو مبالغہ کے طور پر منطق یعنی نطق کہا جاتا ہے جیسے زید کو کثرت عدل کی وجہ سے عادل کہا جاتا ہے۔ اور اسم مکان اس لئے کہ یہ علم نطق کا محل اور مظہر ہوا کرتا ہے۔ خیال رہے کہ منطق بھی دوسرے مرکبات کی طرح علل اربعہ کا محتمل ہے چنانچہ مسائل تصوریہ و تصدیقیہ اپنے مادوں اور صورتوں کے اعتبار سے منطق کی علت مادیہ ہیں اور تصورات کے اجتماع خصوص سے جو ہیئت و صورت پیدا ہوتی ہے وہ منطق کی علت صوریہ ہے۔ اور خطاء فی الفکر سے محفوظ رہنا علت غائیہ ہے اور علت فاعلیہ حقیقتہً خدائے قدیر ہے اور مجازاً حکیم ارسطا طالیس ہے۔

وَالرَّابِعُ الْمُؤَلِّفُ لِيَسْكُنَ قَلْبُ الْمُتَعَلِّمِ

ترجمہ: اور چوتھا راس مولف ہے اس کو کتاب کے شروع میں اس لئے بیان

کیا جاتا ہے تاکہ متعلم کے دل کو اطمینان وسکون حاصل ہو۔

قولہ والرابع المؤلف۔ ای معرفۃ حالہ اجمالاً لیسکن حال المتعلم علی ما ہو الشان فی مبادی الحال من معرفۃ حال الاقوال بمراتب الرجال واما المحققون فیعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال ونعم ما قال ولی ذی الجلال علیہ سلام اللہ الملک المتعال لا تنظر الی من قال وانظر الی ما قال ہذا ومؤلف قوانین المنطق والفلسفۃ ہو الحکیم العظیم ارسطو دونہا بامر اسکندر ولہذا لقب بالمعلم الاول وقیل للمنطق انہ میراث ذی القرنین ثم بعد ذالک نقل المترجمون تلک الفلسفیات من لغۃ یونان الی لغۃ العرب ہذبہا ورتبہا واحکمہا واتقنہا ثانیاً المعلم الثانی الحکیم ابونصر الفارابی وقد فصلہا وحررہا بعد اضاعۃ کتب ابی نصر الشیخ الرئیس ابی علی بن سینا شکر اللہ مساعیہم۔

ترجمہ:۔ یعنی مولف کے حال کی اجمالی معرفت تاکہ متعلم کا دل اس طور پر مطمئن ہو جائے جو حال کہ ابتدائی مرحلہ میں ہوتا ہے کہ اقوال کے حال کو لوگوں کے مرتبے سے پہچانتے ہیں لیکن حضرات محققین لوگوں کو حق سے پہچانتے ہیں حق کو لوگوں سے نہیں۔ اور کیا ہی عمدہ رب ذوالجلال کے ولی (حضرت علی کرم اللہ وجہہ) نے فرمایا ہے" ان پر اللہ بلند بادشاہ کا سلام ہو" کہ اس شخص کو مت دیکھ کہ کس نے کہا اور اس قول کو دیکھ کہ کیا کہا؟ اسے محفوظ رکھئے۔ اور منطق وفلسفہ کا مولف حکیم عظیم ارسطو ہیں جنہوں نے اسکندر رومی کے حکم سے اس کو جمع کیا ہے اور اسی وجہ سے ان کو معلم اول کا لقب دیا گیا ہے اور منطق کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ اسکندر ذوالقرنین کی میراث ہے۔ پھر اس کے بعد مترجمین اس فلسفیات کو لغت یونان سے لغت عرب کی طرف نقل کیا معلم ثانی حکیم ابونصر فارابی نے ان کو دوبارہ مہذب ومرتب اور مضبوط ومستحکم کیا اور ابونصر فارابی کی کتابوں کے ضائع ہونے کے بعد شیخ الرئیس ابوعلی بن سینا نے ان کی تفصیل وتحریر کی" اللہ تعالیٰ ان کی مساعی جمیلہ کا بدلہ عطا فرمائے"۔

تشریح:۔ قولہ ای معرفۃ حالہ الخ ـــــ یعنی رؤس ثمانیہ میں سے چوتھے راس کا نام مولف ہے اور اس کو کتاب کے شروع میں اس لئے بیان کیا جاتا ہے کہ مبتدی طلبہ کے دل میں ایک طرح کا سکون واطمینان حاصل ہو جائے کہ اس فن کے پڑھنے میں کافی فائدے ہیں اور مولف کی عظمت وشان سے ایسا عقیدہ ہو جائے کہ میں ایک بہترین اور کامیاب علم کو حاصل کرنے والا ہوں

لیکن محققین اس کے برخلاف ہیں وہ علم کو مؤلف کی اہمیت سے نہیں بلکہ مؤلف کی اہمیت کو علم سے پہچانتے ہیں یعنی کلام اگر اونچا اور عمدہ ہے تو اس کے قائل کو اونچا اور بلند مرتبہ والا سمجھتے ہیں اور اگر کلام گھٹیا ہے تو اس کے قائل کو ادنی اور کم مرتبہ والا سمجھتے ہیں اگرچہ اس کی عظمت وشان اور رفعت مکان کی کافی شہرت ہو جیسا کہ سیدنا مولی علی کرم اللہ وجہہ الکریم نے فرمایا لاتنظر الی من قال انظر الی ماقال یعنی اس کو مت دیکھو کہ کون کہا بلکہ یہ دیکھو کہ کیا کہا! یہاں پر ولی ذی الجلال سے مراد حضرت علی ہیں ان کو "علیہ سلام اللہ" کہا گیا ہے حالانکہ عرف میں وہ انبیاء کرام کے ساتھ خاص ہے۔ جس سے سمجھ میں آتا ہے کہ علامہ یزدی شیعہ تھے کیونکہ ان کے مسلک میں غیر انبیاء کرام کو علیہ السلام یا علیہ سلام اللہ کہنا جائز ہے۔

قولہ مولف قوانین الخ ــــــ سوال پیدا ہوا کہ جب مؤلف کے مرتبے سے اس علم کے مرتبہ کو پہچانا جاتا ہے تو علم منطق و فلسفہ کا مؤلف کون ہے؟ تو جواب دیا کہ اس علم کو سب سے پہلے ارسطو نے شاہ سکندر رومی کے اشارہ پر جمع کیا تھا اس لئے ارسطو کو اس کا معلم اول کہا جاتا ہے اور اس علم کو سب سے پہلے لغت یونانیہ میں لکھا گیا تھا پھر جب وہ علم مشہور ہوا اور اس کی ضرورتیں کافی محسوس کی جانے لگیں تو اس کو عربی زبان میں منتقل کیا گیا تاکہ ہر کوئی اس سے محفوظ ہو سکے لیکن اس کی ترتیب جیسی ہونی چاہئے تھی اس طریقہ پر نہیں تھی تو ابونصر فارابی نے اس کو معقول اور نہایت عمدہ طریقہ پر ترتیب دیا اس لئے ان کو معلم ثانی کہا جاتا ہے اور ان کی کتابیں جو ایک کتب خانہ میں رکھی ہوئی تھیں دشمنوں نے آگ لگا دی اور ساری کتابیں جل کر راکھ ہو گئیں۔ اور اس زمانہ میں شیخ ابوعلی سینا اس علم میں کافی مہارت رکھتے تھے اور فارابی کی ساری کتابوں کا مطالعہ کر چکے تھے۔ انھوں نے دوبارہ اسکو جمع کیا جو آج تک ہمارے پاس موجود ہیں اس لئے ان کو معلم ثالث کہا جاتا ہے۔ یاد رہے کہ اس علم کو ارسطو نے ایجاد نہیں کیا بلکہ وہ بکھرا ہوا تھا انھوں نے اس کو جمع کیا ہے جیسا کہ شارح کے قول دوّنہا الخ سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ علم سلسلہ بسلسلہ اوپر سے آیا ہے کہ ارسطو نے اس علم کو افلاطون سے حاصل کیا ہے اور افلاطون نے سقراط سے اور سقراط نے فیثاغورث سے اور انھوں نے سیدنا سلیمان علیہ الصلوٰۃ والسلام سے حاصل کیا ہے جیسا کہ بعض کا خیال ہے۔

قولہ ارسطو ــــــ ارسطو اصل میں ارسطاطالیس تھا، کثرت استعمال کی وجہ سے ارسطو کہا جانے لگا۔ ارسطو ایک مشہور منطقی اور فلسفی تھے جن کی پیدائش تاجیرا میں ہوئی جو کہ مقدونیہ کا ایک شہر ہے۔ ارسطو اٹھارہ برس کی عمر میں افلاطون کے پاس علم منطق و فلسفہ

حاصل کرنے کیلئے پہنچے اور جب ان کی تعلیم مکمل ہو چکی تو شاہ مقدونیہ نے ان کو اپنے پاس بلالیا اور اپنے بیٹے سکندر کی تعلیم کو آپ کے ذمہ کر دیا اور جب ان کا لڑکا تعلیم سے فارغ ہوا تو آپ اس شہر کو چھوڑ کر اثینیہ چلے گئے اور وہاں جاکر بہت بڑا مدرسہ قائم کیا جس سے آپ نے دنیا کے بیشتر تشنگانِ علم وفن کو سیرابی بخشی۔ آپ وقت کے بہت بڑے متقی و پرہیزگار انسان تھے۔ لوگوں کو خلافِ شرع چلنے سے روکتے تھے اور کافروں کو بتوں کی پوجا کرنے سے سختی سے منع کرتے تھے۔ اس لئے لوگوں نے موقعہ پاکر آپ کا خاتمہ کر دیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ آپ اس دنیا میں باسٹھ برس کی عمر پائے۔

قولہ[۵] اسکندر ــــــ یہ اسکندر[1] ذوالقرنین نیک اور صالح انسان تھے اللہ تعالیٰ نے انھیں کافی علم و حکمت سے نوازا تھا اور پوری دنیا کی بادشاہت بھی انھیں عطا کی تھی کہا جاتا ہے کہ پوری دنیا کے بادشاہ اب تک صرف چار اشخاص ہوئے دو مومن اور دو کافر۔ مومن میں سے ایک تو یہی حضرت اسکندر ذوالقرنین تھے اور دوسرے حضرت سلیمان علیہ السلام۔ اور کافروں میں سے ایک نمرود تھا اور دوسرا بخت نصر۔ ذوالقرنین کی وجہ تسمیہ حضرت مولیٰ علی نے بیان فرمائی ہے کہ قرنین قرن کا تثنیہ ہے اور قرن کا معنی سینگ ہے اور حضرت اسکندر کے سر میں چونکہ دو سینگیں تھیں اس لئے ان کو ذوالقرنین یعنی دو سینگوں والا کہا جاتا تھا۔ یا اس لئے ان کے تاج میں دو سینگیں رہتی تھیں۔ یا اس لئے کہ قرن کے معنی مشرق و مغرب کے ہیں اور حضرت اسکندر نے مشرق و مغرب کی سیر کی تھی اس لئے ان کو ذوالقرنین کہا جاتا تھا۔

قولہ[۶] ابونصر فارابی ــــــ ابونصر کنیت ہے اصل نام محمد بن طرخان ہے یہ فارسی النسل تھے۔ انھیں علم حکمت میں بڑی مہارت اور دسترس حاصل تھی، فن موسیقی میں بھی اپنا مقام آپ رکھتے تھے۔ فارابی ایک خلوت نشین انسان تھے۔ اکثر کنجان اور بلغون اور جاری چشموں کے پاس رہنے کو پسند کرتے تھے انھیں افلاطون اور ارسطو کے علوم کی تشریح و توضیح کرنے کا کافی موقع ملا تھا۔ آپ اسی برس کی عمر پاکر ۳۳۹ھ میں اس دار فانی سے کوچ کر گئے۔

قولہ[۷] الشیخ الرئیس ــــــ آپ کا نام حسین اور کنیت ابوعلی اور شیخ رئیس آپ کا لقب تھا۔ اور اس لقب سے آپ زیادہ مشہور ہیں اور آپ کے والد گرامی کا نام عبداللہ ہے جو کہ سینا کے بیٹے تھے۔ دس برس کی عمر میں آپ نے قرآن کریم کا حفظ کر لیا تھا آپ علم منطق و فلسفہ میں کافی مہارت و دسترس رکھتے تھے۔ اس کے علاوہ علم طب، علم ادب اور علم ہندسہ میں بھی اپنے وقت کے امام سمجھے جاتے تھے۔ اور امیر منصور کی اجازت سے ان کے کتب خانہ میں جایا کرتے تھے اور علم منطق و فلسفہ میں حسب منشاء جو کتابیں چاہتے ان

[1] رومی ہیں جو عیص بن اسحٰق علیہ السلام کی نسل سے سیدنا عیسیٰ علیہ السلام سے تین سو سال پہلے گذرے ہیں ان کی عمر ایک ہزار چھ سو سال تھی جن کے وزیر حکیم ارسطو تھے دوسرے اسکندر ذوالقرنین ہیں جو سام بن نوح علیہ السلام کی اولاد سے ہیں جن کے وزیر حضرت خضر ان کے خالہ زاد بھائی تھے۔

کا مطالعہ کرتے تھے۔ اور ساری کتابوں کے مطالعہ کے بعد آپ کو اتنا وثوق ہو گیا کہ اگر یہ ساری کتابیں ختم ہو جائیں تو میں ان کو دوبارہ لکھ سکتا ہوں۔ اور یہی ہوا کہ کسی دشمن نے اس کتب خانہ میں آگ لگا دی اور ساری کتابیں جل کر خاکستر ہو گئیں تو آپ نے پھر از سرنو ان کتابوں کی تالیف کی جو جل چکی تھیں۔ اس سے آپ کے کمال ذہانت و حافظہ کا پتہ چلتا ہے۔ آپ کہا کرتے تھے کہ میں اکثر مشکل سے مشکل مسئلوں کے حل کے درپے رہا کرتا ہوں اور جب مسئلہ کا حد اوسط معلوم نہیں ہوتا ہے تو دو رکعت نفل نماز پڑھ کر خدا کی بارگاہ میں گڑگڑاتا ہوں تو حد اوسط مجھے معلوم ہو جاتی ہے۔ آپ کو اخیر عمر میں درد قولنج ہوا اور سنہ ۴۸۲ھ میں اس دنیا کو خیرباد کہہ دیا۔

وَالْخَامِسُ اَنَّہٗ مِنْ اَیِّ عِلْمٍ ھُوَ لِیُطْلَبَ فِیْہِ مَا یَلِیْقُ بِہٖ وَالسَّادِسُ اَنَّہٗ فِیْ اَیِّ مَرْتَبَۃٍ ھُوَ لِیُقَدَّمَ عَلٰی مَا یَجِبُ وَ یُؤَخَّرَ عَمَّا یَجِبُ وَالسَّابِعُ الْقِسْمَۃُ وَالتَّبْوِیْبُ لِیُطْلَبَ فِیْ کُلِّ بَابٍ مَا یَلِیْقُ بِہٖ

ترجمہ:۔ پانچواں راس یہ ہے کہ وہ علم، علم کی کس جنس میں داخل ہے (شروع میں اس کو اس لئے بیان کیا جاتا ہے) تاکہ اس علم میں وہ چیز تلاش کی جائے جو اس کے مناسب ہے اور چھٹا راس یہ ہے کہ وہ علم کس مرتبہ میں ہے (شروع میں اس کو اس لئے بیان کیا جاتا ہے) تاکہ اس کو ما یجب پر مقدم اور اس سے مؤخر کیا جائے۔ اور ساتواں راس قسمت و تبویب ہے (یعنی شروع میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ کتاب کی کس طرح تقسیم کی گئی ہے؟ اس میں کتنے باب ہیں؟ اس کو پہلے اس لئے بیان کیا جاتا ہے) تاکہ ہر باب میں وہ چیز تلاش کی جائے جو اس کے مناسب ہے۔

قولہ من ای علم ھو ای من ای جنس من اجناس العلوم العقلیۃ او النقلیۃ الفرعیۃ او الاصلیۃ کما یبحث عن المنطق انہ من جنس العلوم الحکمیۃ ام لا فان فسرت الحکمۃ بالعلم باحوال اعیان الموجودات علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ لم یکن منہا اذ لیس بحثہ الا عن المفہومات والموجودات الذہنیۃ الموصلۃ الی التصور والتصدیق وان حذفت الاعیان من التفسیر المذکور فہو من الحکمۃ ثم علی التقدیر الثانی فہو من اقسام الحکمۃ النظریۃ الباحثۃ

عما لیس وجودہا بقدرتنا واختیارنا ثم ہل ہی اصل من اصول الحکمۃ النظریۃ او من فروع الالہی والمقام لا یسع بسط ذالک الکلام۔ قولہ فی ای مرتبۃ ہو کما یقال ان مرتبۃ المنطق ان یشتغل بہ بعد تہذیب الاخلاق وتقویم الفکر ببعض الہندسیات وذکر الاستاذ فی بعض رسائلہ انہ ینبغی تاخیرہ فی زماننا ہذا عن تعلم قدر صالح من العلوم الادبیۃ لما شاع من کون التداوین باللغۃ العربیۃ۔ قولہ القسمۃ ای قسمۃ العلم والکتاب بحسب ابوابہا فالاول کما یقال ابواب المنطق تسعۃ الاول الیساغوجی ای الکلیات الخمس الثانی التعریفات والثالث القضایا الرابع القیاس واخواتہ الخامس البرہان السادس الجدل السابع الخطابۃ الثامن المغالطۃ التاسع الشعر وبعضہم عد بحث الالفاظ بابا آخر فصار ابواب المنطق عشرۃ کاملۃ والثانی کما یقال ان کتابنا ہذا مرتب علی قسمین القسم الاول فی المنطق وہو مرتب علی مقدمۃ ومقصدین وخاتمۃ المقدمۃ فی بیان الماہیۃ والغایۃ والموضوع والمقصد الاول فی مباحث التصورات والمقصد الثانی فی علم الکلام وہو مرتب علی کذا ابواب الاول فی کذا کما قال فی الشمسیۃ ورتبتہ علی مقدمۃ وثلث مقالات وخاتمۃ وہذا الثانی شائع کثیر فلا یخلو عنہ کتاب۔

ترجمہ:۔ یعنی علوم کی اجناس میں کس جنس سے ہے؟ عقلیہ میں سے یا نقلیہ میں سے، فرعیہ میں سے یا اصلیہ میں سے۔ جیسا کہ منطق سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ علوم حکمیہ میں سے ہے یا نہیں۔ لہٰذا حکمت کی تفسیر اگر اس طرح کی جائے "علم باحوال اعیان الموجودات علی ما ہی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ" تو منطق حکمت میں سے نہ ہوگی اس لئے کہ منطق کی بحث مفہومات اور ان موجودات ذہنیہ سے ہوتی ہے جو تصور و تصدیق کے موصل ہیں۔ اور اگر تفسیر مذکور سے اعیان کو حذف کر دیا جائے تو منطق حکمت میں سے ہوگی۔ پھر بر تقدیر ثانی منطق حکمت نظریہ کی اس اقسام میں سے ہے جو ان امور سے بحث کرتی ہے جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں نہیں۔ پھر اس وقت منطق کیا حکمت نظریہ کے اصول میں سے ہے یا فروع الٰہی میں سے، اور مقام اس کلام کی وضاحت کی اجازت نہیں دیتا۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ منطق کا مرتبہ وہ ہے جس میں تہذیب اخلاق اور فکر کو بعض ہندسیات سے قوی کرنے کے بعد مشغول ہو اور استاذ محقق دوانی نے اپنے بعض رسائل میں ذکر کیا ہے کہ منطق کو ہمارے اس زمانہ میں مؤخر کرنا مناسب ہے تاکہ علوم ادبیہ کی اتنی مقدار سیکھ لے جو علم منطق کے ان تداوین کے سیکھنے کی صلاحیت رکھے جو لغت عربیہ میں شائع ہو چکی ہیں۔ یعنی علم اور کتاب کی ان دونوں کے ابواب کے اعتبار سے تقسیم کرنا

لہذا اول جیسے کہا جاتا ہے منطق کے ابواب نو ہیں پہلا ایساغوجی یعنی کلیات خمس۔ دوسرا تعریفات تیسرا قضایا۔ چوتھا قیاس اور اس کے نظائر۔ پانچواں برہان۔ چھٹا جدل۔ ساتواں خطابت۔ آٹھواں مغالطہ۔ نواں شعر۔ اور بعض مناطقہ نے الفاظ کی بحث کو دوسرا باب قرار دیا ہے لہذا منطق کے کل ابواب دس ہو گئے۔ اور ثانی جیسے کہا جاتا ہے ہماری یہ کتاب تہذیب دو قسم پر مرتب ہے پہلی قسم منطق میں ہے اور وہ ایک مقدمہ اور دو مقصد اور ایک خاتمہ پر مرتب ہے۔ مقدمہ ماہیت و غایت و موضوع کے بیان میں ہے اور مقصد اول تصورات کی بحث میں ہے اور مقصد ثانی تصدیقات کی بحثوں میں ہے اور خاتمہ اجزاء علوم کے بیان میں ہے۔ دوسری قسم علم کلام میں ہے اور وہ فلاں ابواب پر مشتمل ہے اول فلاں چیز کے بیان میں جیسا کہ علامہ نجم الدین عمر نے رسالہ شمسیہ میں لکھا رتبتہ علی مقدمۃ وثلث مقالات وخاتمۃ۔ اور ثانی یہ زیادہ مشہور ہے پس اس سے کوئی کتاب خالی نہیں۔

تشریح:۔ قولہ[۱] من ای جنس الخ ـــــــ یعنی رؤس ثمانیہ میں سے پانچواں راس یہ ہے کہ جس علم میں یہ کتاب لکھی گئی ہے وہ علم کی کس جنس میں سے ہے علوم عقلیہ میں سے یا نقلیہ میں سے۔ اگر نقلیہ میں سے ہے تو فرعیہ میں سے ہے یا اصلیہ میں سے مثلاً یہ کہا جائے کہ علم منطق علوم حکمیہ میں سے ہے یا نہیں، اگر علوم حکمیہ میں سے ہے تو علوم حکمیہ کی جو قسمیں ہیں (۱۔ نظریہ ۲۔ عملیہ) ان میں سے کس قسم میں داخل ہے عملیہ میں یا نظریہ میں۔ اگر نظریہ میں داخل ہے تو حکمت نظریہ کی جو تین قسمیں ہیں (۱۔ الہیہ ۲۔ طبعیہ ۳۔ ریاضیہ) ان میں سے کس قسم میں داخل ہے؟ جیسے تفسیر و حدیث کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ علوم نقلیہ میں سے ہیں اور حکمت و منطق علوم عقلیہ میں سے ہیں۔ اور علم کلام علوم اصلیہ شرعیہ میں سے ہے اور فقہ علوم فرعیہ شرعیہ میں سے ہے۔ اور اس راس کو کتابوں کے شروع میں اس لئے بیان کیا جاتا ہے کہ اس کا قاری اس کتاب میں وہ چیزیں تلاش کرے جن کے بارے میں وہ کتاب لکھی گئی ہے۔

قولہ[۲] فان فسرت الحکمۃ ـــــــ علم حکمت کی تعریف میں چونکہ اختلاف ہے اس لئے علم منطق کو اس میں داخل ماننے اور نہ ماننے میں بھی اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے علم حکمت کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ حکمت موجودات خارجیہ کے حالات نفس الامریہ کو بقدر طاقت بشری جاننا ہے۔ اور بعض لوگوں نے خارجیہ کی قید کو حذف کر کے یہ تعریف بیان کی ہے کہ حکمت موجودات کے حالات نفس الامریہ کو بقدر طاقت بشری جاننا ہے۔ پہلی تعریف کے پیش نظر منطق حکمت میں سے نہ ہوگی اس لئے کہ اس تعریف میں موجودات کے ساتھ خارجیہ کی

قید ہے۔ اور منطق موجودات ذہنیہ میں سے ہے کیونکہ اس میں معقولات ثانیہ سے بحث کی جاتی ہے اور معقولات ثانیہ موجودات ذہنیہ ہیں۔ اور دوسری تعریف کے پیش نظر منطق حکمت میں داخل ہوگی کیونکہ اس تعریف میں مطلق موجودات کا ذکر ہے اور موجودات عام ہیں خواہ ذہنیہ ہوں یا خارجیہ لہذا منطق حکمت میں سے ہوگی اور حکمت کی دو قسمیں ہیں (۱) نظریہ (۲) عملیہ۔ نظریہ وہ حکمت ہے جس میں موجودات واقعیہ سے بحث کی جاتی ہے دراں حالیکہ وہ موجودات واقعیہ بندہ کی قدرت واختیار میں داخل ہوں اور ظاہر ہے معقولات ثانیہ (کہ جن کے احوال سے منطق میں بحث کی جاتی ہے) بندہ کی قدرت واختیار میں داخل نہیں اس لئے منطق حکمت نظریہ میں داخل ہوئی۔ لیکن رہا یہ سوال کہ حکمت نظریہ کی تین قسمیں ہیں لہذا منطق ان میں سے کس قسم میں داخل ہے؟ اگر پہلی قسم یعنی حکمت الٰہیہ میں داخل ہے تو اس کے اصول میں سے ہے یا فروع میں سے؟ اس طرح بحث کافی طول پکڑ لے گی۔ اِنْ شئت تفصیلہ فلترجع الی مطولات الفن۔

قولہ الحکمۃ النظریۃ الخ ـــــ حکمت کی دو قسمیں ہیں (۱) نظریہ (۲) عملیہ حکمت عملیہ وہ علم ہے جس میں ایسے موجودات کے حالات واقعیہ سے بحث کی جائے جن کے وجود میں بندہ کی قدرت واختیار کو کچھ دخل ہو جیسے العدل حسنٌ، الظلم قبیحٌ کا علم۔ اور حکمت نظریہ وہ علم ہے جس میں ایسے موجودات کے حالات واقعیہ سے بحث کی جائے جن کے وجود میں بندہ کی قدرت واختیار کو کچھ دخل نہ ہو جیسے الارض کرۃ، العلم حادث کا علم۔ حکمت نظریہ کی تین قسمیں ہیں (۱) الٰہیہ (۲) ریاضیہ (۳) طبعیہ۔ الٰہیہ اس حکمت نظریہ کو کہا جاتا ہے جس میں ایسے موجودات سے بحث کی جاتی ہے جو اپنے وجود ذہنی وخارجی کسی میں بھی مادہ کا محتاج نہ ہو جیسے الواجب تعالیٰ عالم قادرٌ، اِنّ الموجود من مفہومات العقلیۃ کا علم۔ اور ریاضیہ اس حکمت نظریہ کو کہا جاتا ہے جس میں ایسے موجودات سے بحث کی جاتی ہے جو صرف اپنے وجود خارجی میں مادہ کا محتاج ہو جیسے ان کل مثلث زوایاہ الثلث مساویۃ بقائمتین کا علم۔ اور طبعیہ اس حکمت نظریہ کو کہا جاتا ہے جس میں ایسے موجودات سے بحث کی جاتی ہے جو اپنے وجود ذہنی وخارجی دونوں میں مادہ کا محتاج ہو جیسے اِنّ الہواء یتکون ویفسد کا علم۔ اسی طرح حکمت عملیہ کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) تہذیب اخلاق۔ (۲) تدبیر منزل (۳) سیاست مدینہ۔ تہذیب اخلاق اس حکمت عملیہ کو کہا جاتا ہے جس میں ایسے موجودات سے بحث کی جاتی ہے جن کا تعلق ایک شخص کے منافع سے ہو جیسے اِنّ الصدق حسنٌ، اِنّ الکذب قبیح کا علم۔ اور تدبیر منزل اس حکمت عملیہ کو کہا جاتا ہے جس میں ایسے موجودات سے بحث کی جاتی ہے جن کا تعلق اہل منزل کے منافع سے ہو جیسے القسم بین الزوجات حسنٌ کا علم۔ اور

سیاست مدینہ اس حکمت عملیہ کو کہا جاتا ہے جس میں ایسے موجودات سے بحث کی جاتی ہے جن کا تعلق عام لوگوں کے منافع سے ہو جیسے العدل حسن، الظلم قبیح کا علم۔

قولہ فروع الالٰہی ــــــ شیخ نے رسالہ تعلیم الحکمت میں لکھا ہے کہ حکمت الٰہیہ کے اصول پانچ ہیں (۱) امور عامہ (۲) واجب اور ان چیزوں کا اثبات جو اس کے لائق ہیں (۳) جواہر روحانیہ (۴) امور رضیہ کا قوت نامیہ کے ساتھ ارتباطات کا بیان (۵) نظام ممکنات کا بیان۔ اسی طرح حکمت الٰہیہ کی فروع دو ہیں (۱) کیفیت روح کی بحث (۲) معاد روحانی کا علم

قولہ کما یقال ان الخ ــــــ یعنی رؤس ثمانیہ میں سے چھٹا راس یہ ہے کہ جس علم میں یہ کتاب لکھی گئی ہے اس کا مرتبہ و درجہ کیا ہے، کس کو پہلے پڑھا جائے اور کس کو بعد میں؟ مثلاً یہ کہا جائے کہ حدیث پاک کا درجہ تفسیر کے بعد اور فقہ سے پہلے ہے کیونکہ حدیث پاک کی اہمیت تفسیر سے کم اور فقہ سے زیادہ ہے۔ لہٰذا پہلے تفسیر پڑھی جائے پھر اس کے بعد حدیث و فقہ حاصل کئے جائیں۔ اسی طرح یہ کہا جائے کہ منطق کو اس وقت پڑھا جائے جبکہ پڑھنے والے کا ذہن و فکر تہذیب اخلاق اور علم ہندسہ سے قوی ہو جائے۔ اور محقق دوانی (استاذ شارح) نے لکھا ہے کہ اس زمانہ میں منطق کی تعلیم اس وقت دی جائے جبکہ علوم ادبیہ یعنی نحو و صرف میں ملکہ حاصل ہو جائے کیونکہ منطق کی اکثر کتابیں لغت عربیہ میں ہیں لہٰذا لغت عربیہ جب تک حاصل نہ ہو جائے منطق میں کمال حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور علامہ عبدالحیؒ فرنگی محلی نے لکھا ہے کہ پہلے زمانے میں یہ ہوتا تھا کہ بچوں کو پہلے علم ہندسہ کی تعلیم دی جاتی تھی اور ان کے اخلاق کو تہذیب اخلاق سے آراستہ کیا جاتا تھا پھر اس کے بعد منطق سکھائی جاتی تھی۔ لیکن اس زمانہ میں انسب یہ ہے کہ علوم ادبیہ صرف اتنا پڑھایا جائے کہ منطق کی کتابوں کو سمجھ سکے۔ اور جب منطق پڑھ لے پھر علم ہندسہ وغیرہ سکھایا جائے۔

قولہ ای قسمۃ العلم ــــــ علم اور کتاب کے مقدر ماننے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ قسمت اور تبویب پر الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے۔ حاصل یہ کہ شروع کتاب میں ساتواں راس یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس علم کو کس طرح تقسیم کیا گیا ہے، اس میں کتنے ابواب ہیں، اور اس کتاب میں کتنے ابواب ہیں، اور کس باب میں کون سا مضمون ہے، اور اس میں کتنی فصلیں ہیں اور کس فصل میں کیا بیان ہے؟ جیسے علم منطق کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس میں نو ابواب ہیں (۱) ایساغوجی یعنی کلیات خمسہ کے بیان میں (۲) تعریفات کے بیان میں (۳) قضایا (۴) قیاس، استقراء، تمثیل (۵) برہان (۶) جدل (۷) خطابت (۸) مغالطہ (۹) شعر کے بیان میں۔ بعض مناطقہ نے علم منطق کے دس ابواب بیان کئے ہیں نو ابواب تو یہی ہیں

جو مذکور ہوئے اور دسواں الفاظ کے بیان میں ہے۔ اسی طرح کتاب تہذیب کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں پہلی منطق میں اور دوسری علم کلام میں۔ پھر جو قسم منطق میں ہے اس میں ایک مقدمہ ہے اور دو مقاصد اور ایک خاتمہ۔ مقدمہ علم منطق کی تعریف اور اس کی غایت اور موضوع کے بیان میں۔ اور مقصد اول تصورات کے بیان میں اور مقصد ثانی تصدیقات کے بیان میں۔ اور خاتمہ اجزاء علوم کے بیان میں۔ دوسری قسم علم کلام کے بیان میں ہے وہ اتنے ابواب پر مرتب ہے پہلا باب فلاں چیز کے بیان میں وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح شمسیہ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس میں ایک مقدمہ ہے اور تین مقالات اور ایک خاتمہ۔ اس قسم کو کتاب کے شروع میں اس لئے بیان کیا جاتا ہے کہ قاری ان بابوں یا فصلوں میں وہ چیزیں تلاش کرے جس کیلئے یہ کتاب لکھی گئی ہے۔

وَالثَّامِنُ الْاَنْحَاءُ التَّعْلِيْمِيَّةُ وَهِيَ التَّقْسِيْمُ اَعْنِي التَّكْثِيْرَ مِنْ فَوْقٍ وَالتَّحْلِيْلُ عَكْسُهُ

ترجمہ:۔ اور آٹھواں (راس) انحاء تعلیمیہ ہیں اور وہ ایک تقسیم ہے یعنی اوپر سے نیچے کی طرف بڑھانا اور دوسرا تحلیل ہے اور وہ تقسیم کا برعکس ہے۔

قوله الانحاء والتعليمية اى الطرق المذكورة فى التعاليم لعموم نفعها فى العلوم وقد اضطربت كلمة الشراح ههنا و ما نذكر هو الموافق لتتبع كتب القوم والماخوذ من شرح المطالع۔ قوله وهى التقسيم كان المراد به ما يسمى تركيب القياس ايضا و ذالك بان يقال اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية فضع طرفى المطلوب واطلب جميع موضوعات كل منهما ومحمولات كل واحد منهما سواء كان حمل الطرفين عليها او حملها عليهما بواسطة او بغير واسطة وكذا اطلب جميع ما سلب عنه احد الطرفين او سلب هو عن احدهما ثم انظر الى نسبة الطرفين الى الموضوعات والمحمولات فان وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع لمحموله فقد حصل المطلوب من الشكل الاول او ما هو محمول على محموله فمن الشكل الثانى او من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحموله فمن الشكل الثالث او محمول لمحموله فمن الشكل الرابع كل ذالك باعتبار الشرائط بحسب الكمية والكيفية كذا فى شرح المطالع وقد عبر المصنف عن هذا المعنى

قولہ اعنی التکثیر ای تکثیر المقدمات اخذاً من فوق ای من النتیجۃ لانہا المقصد الاعلی بالنسبۃ الی الدلیل۔ قولہ والتحلیل فی شرح المطالع کثیراً ما یورد فی العلوم قیاسات منتجۃ للمطالب لا علی الہیئات المنطقیۃ لتساہل المرکب اعتماداً علی الفطرۃ العالمۃ بالقوعد فان اردت ان تعرف انہ علی ای شکل من الاشکال فعلیک بالتحلیل وہو عکس التقسیم حتی یحصل المطلوب فانظر الی القیاس المنتج لہ فان کان فیہ مقدمۃ تشارک المطلوب بکلا جزئیہ فالقیاس استثنائی وان کانت مشارکۃ للمطلوب باحد جزئیہ فالقیاس اقترانی ثم انظر الی طرفی المطلوب یتمیز عندک الصغری عن الکبری فذالک المشارک اما الجزء الذی یکون محکوماً علیہ فی المطلوب فہی الصغری او محکوماً بہ فہی الکبری ثم ضم الجزء الآخر من المطلوب الی الجزء الآخر من تلک المقدمۃ فان تألفا علی احد التالیفات الاربع فما انضم الی جزء المطلوب ہو الحد الاوسط ویتمیز الشکل المنتج وان لم یتالفا کان القیاس مرکباً فاعمل بکل واحد منہما العمل المذکور ای ضم الجزء الآخر من المطلوب والجزء الآخر من المقدمۃ کما وضعت طرفی المطلوب فی التقسیم فلا بد ان یکون لکل منہما نسبۃ الی شیء مما فی القیاس والا لم یکن القیاس منتجاً للمطلوب فان وجدت حداً مشترکاً بینہما فقد تم القیاس وتبین تلک المقدمات والاشکال والنتیجۃ۔ فقولہ وہو عکسہ ای تکثیر المقدمات الی فوق وہو النتیجۃ کما مر وجہہ۔

ترجمہ:۔ یعنی وہ طریقے جو تعلیموں میں مذکور ہیں علوم میں ان کا نفع عام ہے اور شارحین کے کلام یہاں مختلف ہیں اور جو مذکور ہوا وہ قوم کی کتابوں کی تتبع کے موافق اور شرح مطالع سے ماخوذ ہے۔ تقسیم سے گویا مراد وہ ہے جس کا نام ترکیب قیاس بھی رکھا جاتا ہے اور وہ اس طریقہ سے بیان کیا جاتا ہے کہ جب آپ مطالب تصدیقیہ میں سے کسی مطلب کی تحصیل کا ارادہ کریں تو مطلوب کے طرفین کو علٰحدہ کیجئے اور ان میں سے ہر ایک کے موضوعات ومحمولات کو طلب کیجئے خواہ ان پر طرفین کا حمل ہو یا ان کا حمل طرفین پر بواسطہ ہو یا بغیر واسطہ اور اسی طرح ان امور کو طلب کیجئے جن سے احد الطرفین مسلوب ہو یا وہ احد الطرفین سے مسلوب ہوں پھر طرفین کی اس نسبت کی طرف نظر کیجئے جو موضوعات ومحمولات کی جانب ہے پس اگر مطلوب کے موضوع کے محمولات میں سے وہ امر پائیں جو وہ اپنے محمول کا موضوع ہے تو مطلوب شکل اول سے حاصل ہوگا یا وہ اپنے محمول پر محمول ہے تو مطلوب شکل ثانی سے حاصل ہوگا یا اگر مطلوب کے موضوع کے موضوعات میں سے وہ امر پائیں جو اپنے محمول کا موضوع ہے تو مطلوب شکل ثالث سے حاصل ہوگا یا وہ اپنے محمول پر محمول ہے تو مطلوب شکل رابع سے حاصل ہوگا۔ یہ سب جو مذکور ہوئے کمیت وکیفیت کی

شرائط کے اعتبار سے ہیں ایسا ہی شرح مطالع میں ہے اور مصنف نے اس معنی کو اپنے قول اعنی التکثیر سے تعبیر فرمایا ہے یعنی مقدمات کی تکثیر نوق یعنی نتیجہ سے اخذ کرتے ہوئے اس لئے کہ نتیجہ بہ نسبت دلیل کے مقصد اعلیٰ ہے۔ شرح مطالع میں ہے کہ علوم میں اکثر وہ قیاسات لائے جاتے ہیں جو مطالب کیلئے منتج ہیں (لیکن) ہیأت منطقیہ پر نہیں۔ اس کو اس فطرت پر اعتماد کرکے چھوڑ دیا جاتا ہے جو قواعد کو جانتی ہے پس اگر آپ اس امر کی معرفت کا ارادہ کریں کہ یہ قیاس اشکال میں سے کس شکل پر ہے تو آپ پر تحلیل لازم ہے اور وہ عکس تقسیم ہے تاکہ مطلوب حاصل ہوجائے پس آپ اس قیاس کی طرف غور کیجئے جو مطلوب کا منتج ہے تو اگر اس میں ایسا مقدمہ ہے جو مطلوب کے دونوں جزء کے اعتبار سے مطلوب کے شریک ہے تو قیاس اقترانی ہے پھر مطلوب کے طرفین کی جانب غور کیجئے تاکہ آپ کے نزدیک صغریٰ، کبریٰ سے امتیاز ہوجائے تو وہ مقدمہ جو شریک ہونے والا ہے، آیا وہ جزء ہے جو مطلوب میں محکوم علیہ ہے تو وہ صغریٰ ہے یا مطلوب میں محکوم بہ ہے تو وہ کبریٰ ہے پھر مطلوب کے جزء آخر کو اس مقدمہ کے جزء آخر کی طرف ملایا جائے تو اگر دونوں کی ترکیب اشکال اربعہ میں سے کسی ایک شکل پر ہے تو مطلوب کے جزء کی جانب ملا ہوا ہو وہ حد اوسط ہے اور وہ شکل ممتاز ہوجائے گی جو نتیجہ دینے والی ہے اور اگر وہ دونوں مرکب نہ ہوں تو قیاس مرکب ہے لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ عمل مذکور کیجئے یعنی مطلوب کے جزء آخر کو علیحدہ کیجئے جیسے کہ تقسیم میں مطلوب کے دونوں جزوں کو علیحدہ کیا جاتا ہے لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے اس شی کی جانب نسبت ضروری ہے جو قیاس میں ہے ورنہ قیاس مطلوب کا منتج نہ ہوگا تو اگر ان دونوں کے درمیان حد مشترک پائیں تو قیاس مکمل ہوجائے گا اور ان کے مقدمات و اشکال و نتیجہ واضح ہوجائیں گے۔ لہذا مصنف کے قول وہو عکسہ، کا معنی ہے مقدمات کا اوپر یعنی نتیجہ کی جانب کثیر ہونا جیساکہ اس کی وجہ گذر چکی۔

تشریح:۔ قولہ **الطرق المذکورۃ الخ** ــــــ انحاء کی تفسیر طرق سے کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ انحاء نحو کی جمع ہے اور نحو کا معنی طریقہ ہے لہذا انحاء کے معنی طرق ہوئے۔ حاصل یہ کہ رؤس ثمانیہ میں سے آٹھواں راس انحاء تعلیمیہ ہیں یعنی وہ طریقے ہیں جو تعلیموں میں بیان کئے جاتے ہیں اور وہ چار ہیں (۱) تقسیم (۲) تحلیل (۳) تحدید (۴) برہان۔ اور ان چاروں کی شرح و توضیح میں شارحین کے مابین کافی اختلافات واقع ہوتے ہیں۔ اور جو یہاں بیان کیا جائے گا وہ قوم کی کتابوں کی تتبع اور شرح مطالع سے ماخوذ ہوگا۔

قولہ **المراد بہ الخ** ــــــ طریقہ تعلیمیہ میں سے پہلا طریقہ تقسیم ہے اور تقسیم کے معنی میں مختلف اقوال ہیں لیکن سب کا مآل ایک ہے۔ علامہ عبدالحق خیرآبادی اور

علی حسن بھوپالی شرح مرقات میں لکھتے ہیں کہ تقسیم اوپر سے نیچے کی طرف بڑھانا ہے یعنی عام سے خاص کا زیادہ ہونا جیسے جنس کی تقسیم نوع سے اور نوع کی تقسیم اصناف سے اور ذاتی کی تقسیم جنس وفصل سے اور عرض کی تقسیم خاصہ و عرض عام سے۔ اسی معنیٰ کو مصنف نے بھی تکثیر من فوق سے بیان فرمایا ہے لیکن شارح اس کا معنیٰ شرح مطالع سے اخذ کرکے یہ بیان کرتے ہیں کہ تقسیم وہ ترکیب قیاس ہے (یعنی جو مطلوب تصدیقی کے حصول کیلئے قیاس بنانے کا طریقہ ہے) کہ جب کسی مطلوب تصدیقی کی تحصیل کا ارادہ ہو تو اس کے طرفین مثلاً موضوع ومحمول کو الگ الگ کئے جائیں اور ان دونوں کیلئے ایسے تمام امور جو اس کے موضوعات یا محمولات ایجابیہ یا سلبیہ ہوسکتے ہیں جمع کرلئے جائیں تو بہت سے مقدمات تیار ہوجائیں گے اور ان مقدمات میں اگر ایسے دو مقدمے ہوں کہ جن میں سے ایک مقدمہ میں جو مطلوب کے موضوع کا محمول ہو دوسرے مقدمہ میں مطلوب کے محمول کا موضوع ہو تو مطلوب شکل اول سے حاصل ہوگا بشرطیکہ شرائط انتاج پائے جائیں۔ اور اگر دونوں مقدمے ایسے ہوں کہ جن میں سے ایک مقدمہ میں جو مطلوب کے موضوع کا محمول ہو اور دوسرے مقدمہ میں مطلوب کے محمول کا محمول ہو تو مطلوب شکل ثانی سے حاصل ہوگا بشرطیکہ شرائط انتاج پائی جائیں۔ اور اگر دونوں مقدمے ایسے ہوں کہ جن میں سے ایک مقدمہ میں جو مطلوب کے موضوع کا موضوع ہو اور دوسرے مقدمہ میں مطلوب کے محمول کا موضوع ہو تو مطلوب شکل ثالث سے حاصل ہوگا بشرطیکہ شرائط انتاج پائے جائیں۔ اور اگر دونوں مقدمے ایسے ہوں کہ جن میں سے ایک مقدمہ میں جو مطلوب کے موضوع کا موضوع ہو اور دوسرے مقدمہ میں مطلوب کے محمول کا محمول ہو تو مطلوب شکل رابع سے حاصل ہوگا بشرطیکہ شرائط انتاج پائی جائیں۔ مثلاً اگر کل انسان حیوان کی تصدیق کا ارادہ ہو تو اس کے طرفین یعنی انسان اور حیوان کو علیحدہ کئے جائیں اور انسان کے مناسب موضوعات تلاش کرکے یوں کہا جائے (۱) محمد بابو انسان (۲) شائق انسان (۳) اسلام انسان (۴) حفیظ اللہ انسان (۵) نیر انسان (۶) اختر انسان (۷) سجاد انسان (۸) احمد بابو انسان وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح انسان کے مناسب محمولات کو تلاش کرکے یوں کہا جائے (۹) الانسان ناطق (۱۰) الانسان ضاحک (۱۱) الانسان کاتب (۱۲) الانسان متعجب (۱۳) الانسان ماش وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح حیوان کے مناسب موضوعات کو تلاش کرکے یوں کہا جائے (۱۴) الانسان حیوان (۱۵) الضاحک حیوان (۱۶) البقر حیوان (۱۷) الجاموس حیوان (۱۸) الغنم حیوان وغیرہ۔ اسی طرح حیوان کے مناسب محمولات کو تلاش کرکے یوں کہا جائے (۱۹) الحیوان حساس (۲۰) الحیوان متحرک بالارادۃ (۲۱) الحیوان ضاحک (۲۲) الحیوان جسم نام (۲۳) الحیوان جسم مطلق وغیرہ۔ اس طریقہ سے بہت سے مقدمات تیار

ہو جائیں گے لیکن ان میں سے دو مقدمے ایسے ہیں یعنی ایک الانسان ضاحک جو کہ نمبر (۱۰) میں ہے اور دوسرا الضاحک حیوان جو کہ نمبر (۱۵) میں ہے، اس میں سے پہلے مقدمہ میں مطلوب جو کہ کل انسان ہے اس کے موضوع کا محمول جو کہ ضاحک ہے وہ دوسرے مقدمہ میں مطلوب کے محمول کا موضوع واقع ہے لہذا اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ مطلوب شکل اول سے ثابت ہوگا یعنی یوں کہا جائے گا :-
الانسان ضاحک کل ضاحک حیوان فالانسان حیوان۔ یہ موجبہ ہے۔ اسی طرح اگر سالبہ میں لاشئ من الانسان بحجر کی تصدیق کا ارادہ ہو تو اس کے طرفین یعنی انسان اور حجر کو علٰحدہ کئے جائیں اور انسان کے مناسب موضوعات کو تلاش کر کے یوں کہا جائے (۱) زید انسان (۲) بکر انسان (۳) الحجر لیس بالانسان (۴) الشجر لیس بالانسان وغیرہ اسی طرح اس کے مناسب محمولات کو تلاش کر کے یوں کہا جائے (۵) الانسان حیوان (۶) الانسان ضاحک (۷) الانسان لیس بفرس (۸) الانسان لیس بجماد وغیرہ اسی طرح حجر کے مناسب موضوعات کو تلاش کر کے یوں کہا جائے (۹) الرخام حجر (۱۰) الحصی حجر (۱۱) الانسان لیس بحجر (۱۲) الفرس لیس بحجر وغیرہ اسی طرح اس کے مناسب محمولات تلاش کر کے یوں کہا جائے (۱۳) الحجر جماد (۱۴) الحجر جسم مطلق (۱۵) الحجر لیس بحیوان (۱۶) الحجر لیس بالانسان وغیرہ اس طریقے سے بہت سے مقدمات تیار ہو جائیں گے لیکن ان میں دو مقدمے ایسے ہیں یعنی ایک الانسان حیوان جو کہ نمبر (۵) میں ہے اور دوسرا مقدمہ الحجر لیس بحیوان جو کہ نمبر (۱۵) میں ہے اس میں سے پہلے مقدمہ میں مطلوب جو کہ لاشئ من الانسان بحجر ہے اس کے موضوع کا محمول جو کہ حیوان ہے دوسرے مقدمہ میں مطلوب کے محمول کا محمول واقع ہے لہذا اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ مطلوب شکل ثانی سے ثابت ہوگا یعنی یوں کہا جائے کل انسان حیوان ولاشئ من الحجر بحیوان فلاشئ من الانسان بحجر۔ وقس علیہ سائر الامثلۃ الحاصلۃ من الشکل الثالث والرابع قد ترکتہا اعتمادا علی عقل السلیم۔

قولہ قد عبر المصنف الخ ـــــ جیسا کہ ابھی گذرا کہ تقسیم کے معنی میں مختلف اقوال ہیں لیکن سب کا مآل ایک ہے لہذا شارح نے جو اس کا معنی ترکیب قیاس بیان کیا ہے اس کو مصنف کا بیان کردہ معنی تکثیر من فوق شامل ہے اس لئے کہ اس میں بھی فوق سے تحت کی طرف تکثیر ہوتی ہے یعنی مطلوب جو کہ صرف ایک مقدمہ ہے اس سے دلیل کے بہت سے مقدمات کی طرف رجوع کیا جاتا ہے لیکن مطلوب کو فوق اور دلیل کو تحت اس لئے کہا گیا کہ مطلوب کو حاصل کرنے کیلئے دلیل آلہ اور وسیلہ ہوتی ہے اور آلہ مرتبہ کے لحاظ سے ادنی ہوتا ہے اور جس کیلئے آلہ ہو وہ اعلی ہوتا ہے اور اعلی کو فوق سے اور ادنی کو تحت سے مناسبت حاصل ہے

قولہ فی شرح المطالع الخ ـــــ یعنی طریقۂ تعلیمیہ میں سے دوسرا

طریقہ تحلیل ہے اور تقسیم کے معنی میں جس طرح مختلف اقوال ہیں اسی طرح تحلیل کے معنی میں بھی مختلف اقوال ہیں۔ علامہ عبدالحق خیرآبادی اور علی حسن بھوپالی شرح مرقات میں لکھتے ہیں کہ تحلیل نیچے سے اوپر کی طرف بڑھنا ہے اور شارح اس کا معنی شرح مطالع سے اخذ کرکے یہ بیان کرتے ہیں کہ علوم میں اکثر ایسے قیاسات پائے جاتے ہیں جو نتیجہ دینے والے ہوتے ہیں لیکن وہ منطقی قیاسات کے طریقہ پر نہیں ہوتے اس لئے ان کو منطقی قیاسات کے پیرائے میں لانے کا جو طریقہ ہے اس کو تحلیل کہا جاتا ہے اور تحلیل کی مختلف صورتیں ہیں جن کو آگے نمبروار بیان کیا جاتا ہے۔ (۱) کسی قیاس کے اگر ایک مقدمہ میں مطلوب کے دونوں جزء پائے جائیں تو وہ قیاس استثنائی ہے مثلاً مرقات میں حاجت منطق کے بیان میں لو کان الامر کذالک ای کل ترتیب یکون صواباً موصلاً الی علم صحیح لما وقع الاختلاف والتناقض من ارباب النظر مع انہ ای لکنہ وقع الاختلاف والتناقض الخ قیاس استثنائی ہے۔ اس لئے کہ اس میں لو کان الامر الخ پہلا مقدمہ شرطیہ ہے اور مع انہ الخ دوسرا مقدمہ استثنائیہ ہے جس میں تالی کی نقیض کا استثنا کیا گیا ہے اور اس کا نتیجہ رفع مقدم یعنی یہ ہے الامر لیس کذالک۔ اور اس میں چونکہ ادات استثنا لفظاً میں مذکور نہیں اس لئے قیاس منطق کے پیرایہ میں نہیں ہے۔ (۲) قیاس کے کسی مقدمہ میں اگر مطلوب کا صرف ایک جزء پایا جائے تو وہ قیاس اقترانی ہے اور اس کے صغریٰ و کبریٰ کو اس طرح پہچانا جاتا ہے کہ وہ مقدمہ میں جس مطلوب کا محکوم علیہ ہو، صغریٰ ہے اور اگر اس میں مطلوب کا محکوم بہ ہو تو کبریٰ ہے۔ پھر مطلوب کے دوسرے جزء کو اس مقدمہ کے دوسرے جزء کے ساتھ کہ جس میں مطلوب کا صرف ایک جزء پایا جاتا ہے ملا کر دیکھا جائے کہ اشکال اربعہ میں سے کوئی شکل بنتی ہے یا نہیں۔ اگر کوئی شکل نہیں بنتی تو یہ سمجھا جائے گا کہ یہ قیاس مفرد ہے (اور اس مقدمہ کا یہ دوسرا جزء حداوسط ہے) ورنہ مرکب ہے۔ مثلاً قرآن کریم میں "ولا تصل علیٰ احد مات ابداً ولا تقم علیٰ قبرہ" مطلوب ہے جس کی دلیل یہ ہے "انہم کفروا باللہ ورسولہ وماتوا وہم فاسقون" لیکن اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کون سا قیاس ہے اور قیاس کی کون سی شکل ہے؟ اور جب اس میں قاعدہ مذکورہ کا لحاظ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ قیاس اقترانی حملی میں سے شکل اول ہے کیونکہ "انہم یعنی ان المنافقین کفروا باللہ الخ" صغریٰ ہے اور کبریٰ یہ ہے "والذین کفروا باللہ ورسولہ الخ یعنی المنافقین لا تصل علیٰ احد منہم مات ابداً ولا تقم علیٰ قبرہ" اور نتیجہ ان المنافقین لا تصل علیٰ احد منہم مات ابداً ولا تقم علیٰ قبرہ آتا ہے۔ اسی طرح مرقات میں منطق کے حاجت کے بیان میں اذا کان قد وقع الغلط فی فکر العقلاء فعلم من ذالک ان الفطرۃ الانسانیۃ غیر کافیۃ فی تمیز الخطاء عن الصواب وامتیاز القشر من اللباب فجاءت الحاجۃ فی ذالک

الی قانون" قیاس اقترانی شرطی ہے اس لئے کہ اذا کان یتاء من اللباب اس کا صغریٰ ہے فجاءت الحاجۃ ذالک الی قانون کبریٰ کی تالی ہے اس کا مقدم محذوف ہے یعنی اذا علم من ذالک ان الفطرۃ الانسانیۃ الخ اور نتیجہ یہ ہے اذا کان قد وقع الغلط فی فکر العقلاء فجاءت الحاجۃ فی ذالک الی قانون۔ (۳) قیاس کے کسی ایک مقدمہ میں مطلوب کا صرف ایک جزء پایا جائے تو اگر مطلوب کے دوسرے جزء کو اس مقدمہ کے دوسرے جزء کے ساتھ ملا لینے سے اشکال اربعہ میں سے کوئی شکل نہیں بنتی ہے تو سمجھا جائے گا کہ وہ قیاس مرکب ہے اور قیاس مرکب چونکہ چند قیاسوں کا مجموعہ ہوتا ہے اس سے ہر قیاس کے ساتھ وہی عمل کیا جائے گا جو کہ گذرا مثلاً اسی شرح تہذیب میں شکل ثانی کے دلائل انتاج میں گذر چکا ہے" والثالث ان یعکس الصغریٰ فیصیر شکلا رابعا ثم یعکس الترتیب یعنی یجعل عکس الصغریٰ کبریٰ والکبریٰ صغریٰ فیصیر شکلا اولا لینتج نتیجۃ تنعکس الی النتیجۃ المطلوبۃ" قیاس مرکب ہے اس لئے کہ اس میں ایک مقدمہ یہ ہے" والثالث ان ینعکس الصغریٰ" اور دوسرا مقدمہ یہ ہے" کلما یعکس الصغریٰ فیصیر شکلا رابعا" اسکا مقدم "کلما یعکس الصغریٰ محذوف ہے جس پر فیصیر کا فاء دلالت کرتا ہے اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ" کلما یصیر شکلاً رابعاً فثم یعکس الترتیب تا صغریٰ" اس کا مقدم" کلما یصیر شکلاً رابعاً" محذوف ہے جس پر دوسرے مقدمہ کی تالی دلالت کرتی ہے اور چوتھا مقدمہ یہ ہے" کلما کان کذالک فیصیر شکلاً اولاً" اس کا مقدم محذوف ہے جس پر تیسرے مقدمہ کی تالی دلالت کرتی ہے اور پانچواں مقدمہ یہ ہے" کلما یصیر شکلاً اولاً لینتج نتیجۃ" اس کا مقدم محذوف ہے جس پر چوتھے مقدمہ کی تالی دلالت کرتی ہے اور نتیجہ اس قیاس کا یہ ہے" الثالث ینتج نتیجۃ مطلوبۃ"

وَالتَّحْدِیْدُ اَیْ فِعْلُ الْحَدِّ وَالْبُرْهَانُ اَیْ الطَّرِیْقُ اِلَی الْوُقُوْفِ عَلَی الْحَقِّ وَالْعَمَلِ بِهٖ وَهٰذَا بِالْمَقَاصِدِ اَشْبَهُ

ترجمہ:۔ اور تیسرا طریقہ تحدید ہے یعنی اشیاء کی حدود کی تعریف کرنا اور چوتھا طریقہ برہان ہے یعنی حق پر واقفیت اور اس پر عمل کرنے کا طریقہ اور یہ مقاصد سے زیادہ مشابہ ہے۔

قولہ والتحدید ای فعل الحد یعنی اَنّ المرادُ بالتحدید بیانُ اَخذ الحدود وکانّ المرادُ المعرّفُ مطلقاً والذاتیاتُ للاشیاءِ وذالک بأن یقال إذا أردتَ تعریفَ شیءٍ فلابدّ

اَن تضعَ ذالک الشیء وتطلبَ جمیع ماھو اعمّ منہ وتحملَ علیہ بواسطۃٍ او بغیرہا وتمیز الذاتیات عن العرضیات بأن تعدّ ما ھو بین الثبوت لہ او مما یلزم من مجرّد ارتفاعہ ارتفاعُ نفسِ الماھیۃ ذاتیاً ومالیس لہ کذالک عرضاً وتطلب جمیع ما ھو مساوٍ لہ فیتمیز عندک الجنسُ من العرضِ العام والفصلُ من الخاصۃ ثم ترکب ای قسمٍ شئتَ من اُقسام المعرّف بعد اعتبار الشرائطِ المذکورۃِ فی باب المعرِّف۔ قولہ البرھان ای الطریق الی الوقوف علی الحق۔ ای الیقین اِن کان المطلوبُ علماً نظریاً والی الوقوفِ علیہ والعمل بہ اِن کان علماً عملیاً کما یقال اذا اردتَ الوصولَ الی الیقین فلابدّ ان یستعمل فی الدلیل بعد محافظۃِ شرائط صحۃِ الصورۃِ اِمّا الضروریاتُ الستۃَ اُو ما یحصل منہا بصورۃٍ صحیحۃٍ وہیئۃٍ مُنتجۃٍ وتبالغ فی التفحُّص عن ذالک حتی لا تشتبہ بالمشہوراتِ اوُ المسلّماتِ اَو المشتبہاتِ ولاتذعن بشیءٍ بمجرّد حُسن الظنّ بہ اُو بمن تسمع منہ حتی لا تقعَ فی مَضیقِ المغالطۃِ ولاترتبط بربقۃِ التقلید۔ قولہ ھذا بالمقاصد اشبہ۔ ای الامرُ الثامنُ اشبہُ بمقاصدِ الفنّ منہ بمقدماتہ ولذا تری المتاخرین کصاحب المطالع یوردُ دُونَ ما سوی التحدید فی مباحث الحجۃِ ولواحقِ القیاسِ واَمّا التحدیدُ فشانہٗ اَنُ یذکر فی مباحث المعرّف وقیلَ ھذا اشارۃٌ الی العملِ وکونہٗ اشبہَ بالمقصود ظاہرٌ بل المقصودُ من العلمِ العملُ جعلنا اللہُ وایاکم من الراسخین فی الامرین ورزقنا بفضلہ وجودہ سعادۃً فی الدارین بحقِّ نبیہ محمدٍ خیر البریۃِ وآلہ وعترتہ الطاہرین انہ خیرُ موفقٍ ومُعین آمین یاربَّ العالمین۔

ترجمہ:۔ یعنی تحدید سے مراد اشیاء کی تعریفات وذاتیات کے لینے کا بیان ہے تحدید سے مراد گویا مطلق تعریف ہے اور اس طریقہ سے بیان کیا جاتا ہے کہ جب آپ کسی شئی کی تعریف کا ارادہ کریں تو ضروری ہے اس شیء کو موضوع بنائیں اور ان تمام امور کو طلب کریں جو اس سے عام ہیں اور اس سے بواسطہ یا بغیر واسطہ حمل کریں اور ذاتیات کو عرضیات سے امتیاز کریں اس طریقہ سے کہ جو بین الثبوت یا اس میں سے ہو کہ محض اس کے ارتفاع سے نفس ماہیت کا ارتفاع لازم آئے تو ذاتی شمار کریں اور جو ایسا نہیں اس کو عرضی شمار کریں اور ان تمام امور کو طلب کریں جو ان کے مساوی ہیں لہٰذا آپ کے نزدیک جنس کا عرض عام سے اور فصل کا خاصہ سے امتیاز ہو جائے گا۔ پھر معرف کے اقسام میں سے جس کو چاہیں ترکیب دے سکتے ہیں ان شرطوں کے اعتبار کرنے کے بعد جو معرف کے باب میں بیان کی گئی ہیں۔ یعنی یقین پر واقفیت اگر مطلوب علم نظری ہو اور حق پر واقفیت اور اس پر عمل کرنے کے طریقے اگر مطلوب

علم عملی ہو جیسے کہا جاتا ہے جب آپ یقین کی جانب پہنچنے کا ارادہ کریں تو ضروری ہے دلیل میں قیاس صوری کی حجت کی شرطوں کی محافظت کے بعد آیا بدیہیات ستہ کا استعمال کیا جائے یا اس کا جو بدیہیات ستہ سے صورت صحیحہ وہیئت منتجہ کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں اور ضروری ہے مقدمات مذکورہ کی تفتیش میں مبالغہ کریں تاکہ ان مقدمات کو مشہورات یا مسلمات یا مشبہات کے ساتھ اشتباہ نہ ہو اور کسی شیء کے ساتھ اس کے حسن ظن یا جس سے آپ نے سنا ہے اس کے ساتھ حسن ظن سے اذعان ویقین نہ کریں تاکہ خطایات کی تنگی میں واقع نہ ہوں اور تقلید کی ڈوری میں جکڑے نہ جائیں۔ یعنی آٹھواں امر مع اپنے مقدمات کے مقاصد فن کے ساتھ زیادہ مشابہت ہے اور اسی وجہ سے متاخرین جیسے صاحب مطالع کو دیکھئے وہ تحدید کے ماسوا کو حجت اور لواحق قیاس کی بحثوں میں بیان کرتے ہیں اور لیکن تحدید تو اس کا حال یہ ہے کہ معرف کی بحثوں میں بیان کیا جائے اور کہا گیا ہے یہ قول عمل کی طرف اشارہ کرتا ہے اور عمل کا اشبہ بالمقصود ہونا ظاہر ہے بلکہ علم سے مقصود عمل ہی ہے۔ اللہ رب العزت ہمیں اور آپ سبھوں کو علم وعمل میں راسخین میں سے بنائے اور اپنے فضل وسخاوت سے دنیا وآخرت میں سعادت عطا فرمائے اپنے نبی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) جو مخلوقات میں بہتر ہیں اور ان کے آل اور پاک اولاد کے وسیلہ سے اللہ رب العزت بہترین توفیق دینے والا اور مددگار ہے آمین اے عالمین کے رب۔

تشریح:۔ قولہ یعنی ان المراد بالتحدید ——— یعنی طریقہ تعلیمیہ میں سے تیسرا طریقہ تحدید ہے اور وہ اشیاء کی تعریفات اور ذاتیات کے دریافت کرنے کا طریقہ ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ جب کسی شیء کی تعریف کا ارادہ ہو تو پہلے اس شیء کو موضوع بنایا جائے۔ اس کے بعد اس شیء سے جتنی چیزیں عام یا مساوی ہیں اس پر حمل کئے جائیں اور حمل خواہ بواسطہ فکر ونظر ہو یا بلا واسطہ۔ پھر وہ چیزیں جو شیء پر محمول ہوتی ہیں ان میں یہ امتیاز کیا جائے کہ کون ذاتی ہے اور کون عرضی؟ اور اس کے امتیاز کا طریقہ یہ ہے کہ اگر وہ موضوع کیلئے بین الثبوت یعنی اس کے ارتفاع سے موضوع کا ارتفاع ہے تو وہ ذاتی ہے اور اگر اس کے ارتفاع سے موضوع کا ارتفاع نہیں ہے تو وہ عرضی ہے لہٰذا جب ذاتی اور عرضی کے درمیان امتیاز ہو جائے اور عام کو مساوی کے ساتھ ملایا جائے تو شیء کی تعریف کی جو قسم چاہیں تیار کر سکتے ہیں مثلاً انسان کی تعریف کا اگر ارادہ ہو تو اس سے جو عام یا مساوی ہے اس پر حمل کیا جائے اور انسان سے عام مثلاً حیوان، جسم نامی، جوہر، ماشی وغیرہ ہیں اور مساوی مثلاً ناطق اور ضاحک وغیرہ ہیں اور

عام میں حیوان اور جسم نامی اور جوہر، انسان کے ذاتی ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے ارتفاع سے انسان کا ارتفاع لازم آتا ہے اس لئے کہ انسان مرکب ہے حیوان اور ناطق سے۔ لہذا حیوان انسان کا جزء ہے اور حیوان کا جزء جسم نامی۔ اور جسم نامی کا جزء جوہر ہے۔ اور چونکہ جزء کے ارتفاع سے کل کا ارتفاع لازم آتا ہے لہذا ان تینوں میں سے ہر ایک کے ارتفاع سے انسان کا ارتفاع لازم آئے گا اس لئے یہ تینوں اس کے ذاتی ہیں اور ماشی اس کا عرضی، کیونکہ ماشی کے ارتفاع سے انسان کا ارتفاع نہیں ہوتا (جیسا کہ ظاہر ہے) اور مساوی میں ناطق انسان کا ذاتی ہے کیونکہ اس کے ارتفاع سے انسان کا ارتفاع لازم آتا ہے۔ اور ضاحک انسان کا عرضی ہے کیونکہ اس کے ارتفاع سے انسان کا ارتفاع لازم نہیں آتا۔ لہذا جب یہ معلوم ہو گیا کہ حیوان، جسم نامی، جوہر، انسان کے ذاتی اور عام ہیں، اور ماشی عرضی اور عام ہے۔ اور ناطق ذاتی اور مساوی ہے اور ضاحک عرضی و مساوی ہے تو جب حیوان کو ناطق کے ساتھ ملا کر یہ کہا جائے "حیوانٌ ناطقٌ" تو انسان کی حد تام ہو گی اور جب جسم نامی یا جوہر کو ناطق کے ساتھ ملا کر "جسمٌ نامٍ یا جوہرٌ ناطقٌ" کہا جائے تو انسان کی حد ناقص ہو گی اور جب اس کو ضاحک کے ساتھ ملا کر "جسمٌ نامٍ یا جوہرٌ ضاحکٌ" کہا جائے تو انسان کی رسم ناقص ہو گی۔ واضح ہو کہ شرح میں ذاتیات کا عطف حدود پر ہے اور اشیاء کا تعلق ذاتیات و حدود دونوں کے ساتھ ہے اور اخذ سے پہلے طریق مضاف مقدر ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے "بیان طریق اخذ الحدود والذاتیات للاشیاء" اور "کان المراد" جملہ معترضہ ہے جو تحدید بمعنی فعل الحد کی مراد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے کہ حد سے مراد حد اصطلاحی نہیں جو تعریف بالذاتیات کو کہا جاتا ہے بلکہ حد لغوی یعنی مطلق تعریف جو تعریف بالذاتیات والعرضیات کو عام ہے لہذا یہاں ذاتیات کا عطف حدود پر عطف خاص علی العام کے قبیل سے ہے۔

قولہ ای الیقین الخ ——— طریقہ تعلیمیہ میں سے چوتھا طریقہ برہان ہے اور وہ مطلوب یقینی پر مطلع ہونے اور اس پر عمل کرنے کا طریقہ ہے اور مطلوب چونکہ کبھی علم نظری ہوتا ہے اور کبھی علم عملی۔ لہذا مطلوب اگر علم نظری ہو تو صرف یقین پر مطلع ہونا ضروری ہے اور اگر علم عملی ہو تو یقین پر مطلع ہونے کے ساتھ عمل کرنا بھی ضروری ہے اس لئے دلیل میں قیاس صوری (اشکال اربعہ) کی صحت کی شرائط کے لحاظ کے ساتھ بدیہیات ستہ (اولیات، فطریات، حدسیات، مشاہدات، متواترات، تجربیات) یا ان کا استعمال ضروری ہے جو بدیہیات ستہ سے صورت صحیحہ و ہیئت منتجہ کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں۔ نیز ضروری ہے مقدمات بدیہیہ و نظریہ کو اچھی طرح جانچ لیا جائے تاکہ مقدمات مشہورہ یا مسلمہ یا مشبہ بہ صادقہ کے ساتھ دھوکا نہ ہو۔ نیز ضروری ہے مقدمات کی تحقیقات کو ان کے قائل سے حسن ظن کی وجہ

سے نہ چھوڑ دیا جائے۔

قولہ[۳] ای الامر الثامن الخ ــــــــ اس عبارت سے اس امر کی طرف ... ہے کہ مصنف کے قول ہذا بالمقاصد اشبہ میں ہذا کا مشار الیہ امر ثامن بھی ہو سکتا ہے اور والعمل بہ میں عمل بھی۔ لہذا اگر اس کا مشار الیہ امر ثامن ہو تو معنی یہ ہوگا کہ رؤس ثمانیہ میں سے امر ثامن کو مع اپنے مقدمات (تحلیل، تقسیم، تحدید، برہان) کے اس فن کے مقاصد کے ساتھ زیادہ مشابہت حاصل ہے اسی وجہ سے حکماء متاخرین مثلاً صاحب مطالع وغیرہ تحدید کے علاوہ تحلیل و تقسیم و برہان کو حجت اور لواحق قیاس کے مباحث میں بیان کرتے ہیں۔ لیکن تحدید کو اس لئے بیان نہیں کرتے کہ وہ اشیاء کی تعریف دریافت کرنے کا طریقہ ہوتی ہے اور جو اشیاء کی تعریف دریافت کرنے کا طریقہ ہو، ضروری ہے اس کو معرف کے مباحث میں بیان کیا جائے نہ کہ حجت اور لواحق قیاس کے مباحث میں۔ اور اگر ہذا کا مشار الیہ عمل ہو تو معنی یہ ہوگا کہ مطلوب حقیقی پر عمل کرنا مقاصد کے ساتھ زیادہ مشابہت ہے اس لئے کہ علم سے حقیقۃً عمل ہی مقصود ہوتا ہے۔ ہذا ما تیسر لہذا العبد المذنب المحتاج الی رحمۃ ربہ الہادی محمد المدعو بہ شبیر احمد شبیر الفورنوی النعیمی الرشیدی قد کان شرعہ فی عاشر من شعبان المعظم من سنۃ ثلث بعد الف واربع مائۃ (۱۰ شعبان ۱۴۰۳ھ) وقد فرغ عنہ فی خامس وعشرین من ربیع الثانی من سنۃ اربع بعد الف واربع مائۃ (۲۵ ربیع الثانی ۱۴۰۴ھ) من ہجرۃ النبی الکریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم والحمد للہ اولاً وآخراً والصلوٰۃ والسلام علی نبیہ المصطفیٰ وعلیٰ آلہ وصحبہ البررۃ التقیٰ ظاہراً وباطناً۔

من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین

ایضاح الشکوری

فی شرح

مختصر القدوری

مصنف: الامام العلامۃ ابی الحسین محمد بن احمد القدوری رحمہ اللہ

شارح: علامہ الحاج مفتی محمد شبیر پورنوی

- اعراب سے مزین عبارت
- سلیس اور عام فہم ترجمہ وشرح
- مختصر اور To the point گفتگو
- علم فقہ کے طلبہ کے لئے بہترین مشعل راہ

قاسم پبلی کیشنز

اردو بازار کراچی ☎ 021-5455353